Adrian Miroiu

ÎNTRE LOGICĂ ŞI ETICĂ

Despre profesori şi colegi

II 30 308
BCU IASI

INSTITUTUL EUROPEAN

II 30 308
BCU IASI

Colecția

TEXTE DE FRONTIERĂ

Nr. 94

Adrian MIROIU este profesor de ştiinţe politice la Şcoala Naţională de Studii Politice şi Administrative din Bucureşti. Format ca filosof, a publicat articole de logică modală, filosofia ştiinţei şi a limbajului, precum şi cărţi ca: *Realitate şi practică socială. Studiu de ontologie formală* (1989), *Metafizica lumilor posibile şi existenţa lui Dumnezeu* (1993), *Ce nu e existenţa* (1994), *Filosofie fără haine de gală* (1998). Mai recent, a abordat teme de teorie politică şi socială, concentrându-se pe teoria alegerii sociale şi pe analiza politicilor publice, îndeosebi a celor privitoare la învăţământul superior. Cele mai recente cărţi ale sale sunt: *Fuga de competiţie. O perspectivă instituţională asupra societăţii româneşti* (2016), *Lumea lui Anaxagora, sau despre entităţile reflexive* (2017), *Ispita idealului* (2019).

Adrian Miroiu, *Între logică şi etică. Despre profesori şi colegi*

© 2020 Institutul European, pentru prezenta ediţie

INSTITUTUL EUROPEAN
Iaşi, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13, cod 700469, O P 6, CP 1309
euroedit@hotmail.com; www.euroinst.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
MIROIU, ADRIAN
Între logică şi etică. Despre profesori şi colegi / Adrian Miroiu. - Iaşi: Institutul European, 2020
Conţine bibliografie
ISBN 978-606-24-0293-8

1

Reproducerea (parţială sau totală) a prezentei cărţi, fără acordul Editurii, constituie infracţiune şi se pedepseşte în conformitate cu Legea nr. 8/1996.

PRINTED IN ROMANIA

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

866482

Adrian Miroiu

ÎNTRE LOGICĂ ȘI ETICĂ
Despre profesori și colegi

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ "M. EMINESCU" • IAȘI •
18. IUN. 2021
ACU

0 000011 13482 BCU IAȘI

INSTITUTUL EUROPEAN
2020

Cuprins

Cuvânt înainte / 7
Prolog. Student la filosofie / 11
I. Două teme de etică / 17
II. Despre condiția filosofică a logicului / 63
III. O imagine descriptivistă a științei / 93
IV. Semantica unor sisteme modale elementare / 115
V. Misterul judecății de valoare / 129
VI. Reprezentări logice modale ale unor subsisteme ale silogisticii asertorice / 165
VII. Instituții și dependențe / 179
VIII. Despre orașul filosofie / 223
IX. Despre rolul experimentelor în științele sociale. Cazul științei politice / 251
X. O etică în practică / 283
XI. Reducere și extensionalitate / 335
XII. Încheiere. Despre fundamentele normative ale vieții universitare / 351
Notă asupra volumului / 367

CUVÂNT ÎNAINTE

Cercetarea academică ne poartă de obicei departe şi, din păcate, de prea multe ori ne lasă puţin timp pentru aplecarea asupra studiului lucrărilor colegilor noştri, mai ales atunci când ele nu se încadrează exact în preocupările noastre. Această împrejurare face ca, în vremea de azi, când cunoaşterea devine tot mai globală, când există presiuni nu doar interne cercetărilor noastre, dar şi instituționale (*Publish or Perish*, adică: publică sau eşti terminat din punct de vedere academic – acesta e numele unui cunoscut program care măsoară performanța în termeni scientometrici a producţiei ştiinţifice a unui autor), să existe prea puţine stimulente pentru a se naşte sau, dacă suntem mai optimişti, a se menţine o comunitate a celor care lucrează în România într-un cătun sau altul al filosofiei ori al ştiinţelor sociale.

Căci ne citim prea puţin între noi – dacă chiar facem asta! – şi cu atât mai puţin tindem să ne luăm în seamă. Am constatat, cu părere de rău, că şi eu am m-am lăsat dus de val şi de multe ori am procedat cam la fel. Chiar dacă în sinea mea am ştiut mereu că profesorii mei, colegii mei au scris lucruri care m-au influenţat, uneori chiar decisiv; care m-au ajutat să mă limpezesc şi să merg cu mai mare grijă şi hotărâre pe drumul meu.

Totuşi, în mai multe rânduri am încercat să formulez poziţii, observaţii cu privire la cărţile ori la articolele lor. Mereu – am speranţa aceasta – am încercat să fiu înţelegător, dar şi critic. Am strâns în acest volum câteva astfel de texte în care lucrările acestor profesori ori colegi au fost mai mult decât punctul de plecare. Le-am scris, mai demult sau mai de curând, într-o mare măsură având în fundal propriile mele interese de cercetare.

Se va putea vedea că unele texte incluse aici stau mărturie vremii în care, cu prioritate, mă îndeletniceam cu studiul logicii şi al filosofiei ştiinţei: al logicii vechi, aristotelice, dar şi al celei noi, precum cea modală (în haine sintactice, dar şi semantice – teoria „lumilor posibile", o obsesie care nu m-a părăsit niciodată). Patru dintre textele cuprinse în această carte sunt dedicate unor teme de logică – şi pornesc de la lucrări ale lui Radu Stoichiţă, Sorin Vieru, Cornel Popa şi Mircea Dumitru; alte două vizează filosofia ştiinţei, pornind de la lucrări ale lui Mircea Flonta şi Mihail-Radu Solcan.

Care e rostul eticii în cultura noastră? Filosofi precum Constantin Noica, Ludwig Grünberg, Valentin Mureşan şi Mihaela Miroiu au formulat idei care cred că ne pot ajuta mult pentru a ne înţelege mai bine.

Am inclus aici şi un eseu, destul de lung, în care discut o temă care consider că este în miezul filosofiei sociale: rolul instituţiilor sociale; am pornit în scrierea lui de la provocarea pe care mi-a făcut-o Lazăr Vlăsceanu.

În volum cititorul va întâlni şi un alt gen de susţineri. *Prologul* şi *Încheierea* acestui volum (precum şi un text inclus ca Appendix la eseul dedicat lui Noica) sunt de fapt notaţii mai generale despre locul pe care consider că trebuie să îl aibă gândirea liberă – în particular, reflecția filosofică și socială – în societatea noastră.

Aș vrea să sper că voi avea răgazul și energia pentru a continua să citesc și să mă bucur de ceea ce au scris sau scriu și alți profesori și colegi (unii dintre ei foști studenți).

AM

PROLOG
STUDENT LA FILOSOFIE

În septembrie 1974 am început cursurile ca student în anul I al Facultăţii de Filosofie a Universităţii din Bucureşti. Am început e un fel de a zice, fiindcă mai întâi am avut două săptămâni de muncă patriotică undeva în Dobrogea, la cules de sfeclă de zahăr. Întorşi în Bucureşti, vreo patru-cinci cursuri ne-au luat în focuri. Câteva dintre ele se întindeau pe parcursul întregului an universitar. Era, mai întâi, cursul de istorie a filosofiei antice şi medievale, cu profesorul Ion Banu; urma cel de logică, cu profesorul Petre Bieltz. Şi, de asemenea, cel de „materialism dialectic”, cu profesorul Alexandru Valentin: cursul acesta era mai puţin unul de materialism dialectic, predat de profesorul Valentin, cât mai degrabă un curs al profesorului Valentin care, fiindcă trebuia să aibă un nume, se chema „materialism dialectic”.

Şi acum, după mai bine de patru decenii, nu pot să uit fascinaţia pe care am avut-o când îl urmăream. Pe vremea aceea trebuia să „iei cursul”, adică să notezi tot ce spunea profesorul – fiindcă de regulă examenul consta în a reda (fidel şi inteligent totuşi) ideile expuse. Dar de multe ori nu reuşeam. În sala în care făceam cursul, catedra era aşezată pe un mic podium. Dar profesorul Valentin nu se aşeza niciodată pe scaun. Se plimba încontinuu pe acel

BCU BUCUREȘTI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

podium, ca şi cum starea nu făcea parte din substanţa temelor pe care le prezenta. Îl priveam pe profesor, concentrat puternic pe fiecare cuvânt pe care ni-l spunea ca şi cum în chiar acel moment construia întreaga argumentaţie, ca şi cum atunci el avea un singur companion: conceptul. Nu puteai să nu admiţi că aşa ar trebui să arate cu adevărat viaţa universitară.

Primul trimestru avea ca temă ideea generală de „filosofie marxistă" (voi reveni imediat la aceasta). În al doilea semestru trebuia să discutăm diferite „categorii filosofice", între acestea cele de materie, spaţiu şi timp. Nu ştiu cine se va aştepta să spun că cea mai mare parte a semestrului al doilea am studiat cartea lui Poincaré *Ştiinţă şi ipoteză*. Unele idei pe care le-am discutat atunci, la seminar, mi-au rămas atât de adânc în memorie încât apar uneori ca străfulgerări, chiar când nici nu mă aştept. Acum ceva timp citeam din volumul *Solenoid* al lui Mircea Cărtărescu. Scriitorul amintea de „molima" care lovise în anii '80 copii, dar şi maturi, care cu toţii se întreceau în a rezolva cubul Rubik. Iar ideile din spatele matematicii cubului îi prilejuiesc lui Cărtărescu o povestire fascinantă despre Charles Howard Hinton şi ideea sa despre lumile cu patru dimensiuni. Fără să vreau, dar oarecum automat, mi-am amintit imediat de seminarele cu profesorul Valentin, în care am disecat capitolul al III-lea al cărţii lui Poincaré. Autorul ne invita să ne imaginăm o lume cu doar două dimensiuni în care locuiau fiinţe a căror imagine despre lume nu putea fi, desigur, decât bidimensională. Lumea lor putea fi un plan; ar fi putut locui, tot bidimensional, pe suprafaţa unei sfere. Or, atunci geometria lor ar fi fost nu cea euclidiană, ci una sferică, iar pentru ei linia dreaptă ar fi fost distanţa cea mai scurtă dintre două puncte, adică un arc al unui cerc. În acel seminar am început să învăţ cum să te debarasezi de supoziţii pe care nici măcar nu le recunoşti ca supoziţii; că a învăţa filosofie înseamnă a te putea îndoi, a te da întotdeauna un pas înapoi ca să scrutezi critic asumpţiile pe care descoperi că le ai.

Referirile la fizica secolului al XX-lea, îndeosebi la mecanica relativistă şi la mecanica cuantică, erau prezente în fiecare oră. (Aveam oarecare cunoştinţe despre cele două teorii, fiindcă pe primul semestru luasem opţional, câţiva dintre studenţi, şi un curs de fizică axat pe cele două teme, predat de un profesor de la facultatea de profil). Îmi aduc aminte că, spre a mă lămuri, am mers la bibliotecă. Am citit atunci teza de doctorat susţinută de Alexandru Valentin. Susţinerea centrală a autorului era că ideea de materie trebuie construită în cel mai general mod cu putinţă ca exprimând-o pe cea de obiectivitate. A fi materialist înseamnă pur şi simplu a crede în obiectivitatea lumii. Atât, nu e nevoie să te angajezi în vreo altă susţinere mai tare[1]. Îmi aduc aminte că – împreună cu un coleg şi bun prieten,

---

[1] Susţinerea aceasta, că în cercetare trebuie să asumăm că lumea are un caracter obiectiv, îmi este şi azi apropiată. Ea joacă un rol esenţial în definirea atitudinii epistemice „realiste" faţă de cunoaşterea ştiinţifică. În formulările standard ale „realismului ştiinţific", obiectivitatea e presupusă şi atunci când se susţine că termenii centrali ai teoriilor referă, precum şi atunci când se susţine că propoziţiile teoriei sunt adevărate, în sensul adevărului corespondenţă.

Cristian Petru – am petrecut jumătate din vacanţa de vară de după sesiune scriind fiecare câte o lucrare în care încercam să dezvoltăm şi noi această idee.

Semestrul întâi fusese însă cel care ne făcuse să privim cu totul altfel modul de a studia. Tema generală, cum am amintit deja, era aceea de a defini ce înseamnă filosofia marxistă, şi anume partea ei centrală, "materialismul dialectic". Era încă pomenită pe atunci o schemă conceptuală, originată într-un articol al lui Lenin, după care concepţia marxistă ar fi avut trei izvoare şi, în consecinţă, trei părţi componente. Izvoarele erau socialismul utopic francez (Saint-Simon, Fourier, Owen erau autorii cel mai des invocaţi), economia clasică engleză (A. Smith şi D. Ricardo îndeosebi), precum şi filosofia clasică germană (în principal, Kant, Hegel şi Feuerbach). Cursul de materialism dialectic trebuia aşadar să se aplece cu osârdie asupra filosofilor germani. Dintre toţi, cel mai greu de înghiţit pentru un student abia venit la universitate era de bună seamă Hegel. Şi tocmai pe acesta am început să îl studiem ca să înţelegem două lucruri: primul, ce e metoda dialectică; şi, al doilea, ce înseamnă o perspectivă idealistă. Iar profesorul Valentin insista, necontenit şi consecvent, pe Hegel şi pe influenţa acestuia asupra filosofiei ulterioare. Îmi aduc aminte de una dintre teme: vestitele paragrafe despre stăpânire şi servitute din *Fenomenologia spiritului*. Mersesem la biblioteca facultăţii luni dimineaţa la ora opt, când se deschisese, cu gândul că în două-trei ore voi termina de citit tot ce ni se ceruse şi voi fi oarecum liber până miercuri, când aveam seminarul. Dar se făcuse ora prânzului şi eram tot la prima pagină. Şi tot nu înţelegeam nimic.

De aceste pagini se leagă însă şi altceva: îmi amintesc un episod pilduitor pentru felul în care stăteau lucrurile în acei ani în ce priveşte ideologia şi „îndoctrinarea" comunistă în Facultatea de Filosofie. În noiembrie 1974 la Bucureşti avusese loc Congresul al XI-lea al P.C.R. Sigur, noi eram studenţi şi abia dacă băgaserăm de seamă acest fapt: erau multe alte lucruri mult mai importante pentru noi. Congresul adoptase vestitul *Program* care fixa obiectivele pentru ceea ce se numea „construirea societăţii socialiste multilateral dezvoltate". Într-o dimineaţă, pe la începutul lui decembrie, la cursul de materialism dialectic, profesorul Alexandru Valentin vine şi ne anunţă că s-a primit dispoziţie de la comitetul de partid să studiem cât mai rămăsese din tot semestrul, capitol cu capitol, respectivul *Program*. Despre ce era vorba în acesta? – pentru noi era desigur o enigmă. Aşa că o oră Valentin ne povesteşte despre el, despre imaginea pe care o conţinea despre istoria, despre prezentul şi mai ales despre viitorul imaginat al societăţii româneşti. Părea simplu. Erau pagini uşor de citit. Aşa că, în loc de hegelienele stăpânire şi servitute, era de preferat *Programul Partidului*. (De curând am recitit *Programul*. Mă interesa să văd cum apărea în acesta conceptul de stat socialist. La p. 23 am rămas stupefiat. Acolo se susţinea că, odată cu retragerea romanilor din Dacia, pe acel teritoriu a rămas un „stat neorganizat", incapabil să lupte şi sa opună rezistenţă în faţa migratorilor. Dacă înainte aveam ca exemplu de construct conceptual inerent contradictoriu pe cel de pătrat rotund, acum statul neorganizat i-a luat locul. Şi, spre deosebire de pătratul rotund pe care nu îl poţi întâlni nicăieri, Partidul susținea că a existat un stat neorganizat. Nu am mers mai departe cu lectura.)

Dar pauza de după prima oră se sfârșește, intrăm din nou la seminar, iar profesorul Valentin ne aduce la cunoștință că, potrivit *Programului*, toată activitatea P.C.R. se bazează pe materialismul dialectic, iar că pentru a-l înțelege bine e nevoie să îi cunoaștem izvoarele, dintre care cel mai important e filosofia clasică germană; prin urmare, înapoi la Hegel, la *Fenomenologia spiritului*, la stăpânire și servitute... A fost singura dată când, în timpul studenției, ni s-au pomenit la seminar documente de partid.

Acea dimineață a însemnat momentul în care am întrevăzut în filosofie eliberarea de constrângerile ideologice și politice. Cu zece-cincisprezece ani în urmă, spuneau cei care fuseseră pe vremea aceea studenți, era interzis să citești marii autori; cărțile lor erau închise într-un fond special și puteai fi exmatriculat dacă îndrăzneai să citești Platon, Kant sau Hegel. În generația mea, ca să folosesc o expresie din acea vreme, lucrurile fuseseră deja întoarse cu capul în sus: dacă nu îi citeai pe acești autori nu erai de îndată exmatriculat, însă cu siguranță nu prea aveai șanse să treci examenele. În dimineața aceea de decembrie mi s-a dezvăluit întreg acest spirit al Facultății de Filosofie, așa cum am cunoscut-o eu în anii '70.

I

DOUĂ TEME DE ETICĂ

În 1997, sub îngrijirea lui V. Zografi, Editura Humanitas a publicat cu titlul: *Manuscrisele de la Cîmpulung. Reflecții despre țărănime și burghezie* (Noica: 1997) mai multe texte inedite ale lui C. Noica. Ele dezvăluie o altă față, pentru cei mai mulți neștiută, a filosofului. În anii '50, în perioada în care a avut domiciliul forțat la Câmpulung Muscel (și în care, cum spune el în *Jurnalul de la Păltiniș*, a trăit cinci ani de „delir cultural"), Noica studiase cu atenție texte de economie și de sociologie, aplecându-se foarte atent asupra unor autori foarte cunoscuți în prima parte a secolului al XX-lea, precum Dilthey, Simmel, Croce, Sombart sau Weber, dar și asupra unor autori români (Gherea, Zeletin, Madgearu sau Manoilescu). În mai multe caiete Noica a notat cu multă conștiinciozitate observațiile sale de lectură. Chestiunea centrală de care era interesat privea natura burgheziei și rolul pe care aceasta l-a jucat în lumea modernă. Dar nu la modul general, ci având mereu în minte cazul românesc, încercând să fixeze trăsătura caracteristică a societății românești – natura ei agrară și poziția centrală pe care a avut-o țărănimea în aceasta[1].

---

[1] Între puținele analize referitoare la Noica și care iau în discuție *Manuscrisele de la Câmpulung* trebuie menționat

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1. Capitalism, socialism și valori de însumare

La mijlocul secolului al XX-lea istoria burgheziei, zice Noica, era deja devoalată. Ea parcursese, consideră el, un ciclu dialectic, hegelian de tipul subiectiv – obiectiv – absolut[1]: „un început

---

studiul „Filosofie și politică la Constantin Noica", în Flonta (2017, pp. 271-315). Flonta analizează critic încercările, unele de-a dreptul penibile, de a-l privi pe Noica prin grila relațiilor lui cu regimul socialist din România. Flonta consideră că delimitarea lui Noica de valorile economiei de piață au o întemeiere în primul rând speculativă. Mai mult, dacă privim cu atenție modelul social-politic pe care îl propunea Noica – acela al „unei colectivități de mici proprietari independenți într-un stat care le garantează securitatea, respectarea drepturilor și libertăților prin asigurarea domniei legii" (Flonta: 2017, p. 292) – atunci lucrurile devin chiar mai complicate, căci Noica nu mai apare în clară opoziție cu ideile democrate de tip liberal. Iar dacă avem în vedere și „naivitatea" modului în care Noica formulează unele dintre opțiunile sale social-politice – precum, într-un fel, e și cazul „carnetelor de cecuri" – atunci cu atât mai mult nu e ușor de tranșat în privința direcției pe care o avea gândirea filosofului. Sigur, am putea specula că naivitatea lui Noica era una asumată, metodologică.
Pe de altă parte însă, cum de altfel voi arăta în câteva ocazii mai jos, e greu să nu vedem un conflict adânc între ideile social-politice ale lui Noica sau, cel puțin, aparentele lor consecințe (chiar dacă admitem întemeierea lor speculativă) și cele democratice.

[1] Noica pare să creadă că în spatele evenimentelor istorice (precum de pildă apariția ideilor liberale, naționale sau socialiste), s-ar afla o lege mai adâncă, anume dialectica

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

timid, în planul economicului, apoi o afirmare plină, în cel al politicului, iar astăzi o așezare extremă în fața obligației de-a organiza rațional economicul, politicul și ideologicul[1]. Adică, trei faze" (Noica: 1997, p. 132). Cele trei faze – mercantilismul, liberalismul și imperialismul – își epuizaseră însă forțele. Ideile liberale clasice, cele naționale dar și cele socialiste au fost părți ale acestui imens proces. Ele au modelat și au dus la maturitate idealurile burgheziei.

Merită să ne oprim fie și numai o clipă asupra evaluării pe care o dă Noica socialismului. El e de acord că ideile socialiste sunt și ele rodul liberalismului, că reprezintă ducerea acestuia la consecințele lui cele mai adânci. „Ceea ce face sarea socialismului, îndreptățirea și acceptarea lui largă, în primul moment, este teza că libertatea individuală și cea națională nu sunt efective dacă nu există și libertate socială" (p. 138); sau, în terminologie marxistă, libertatea nu este efectivă dacă va continua să existe exploatarea omului de către om. Conceptul societății socialiste era al unei societăți pe deplin libere, capabilă să asigure descătușarea totală a umanității. Numai că, zice Noica, există o diferență între ceea ce socialismul spune că vrea să fie și ceea ce face (p. 70.) Sunt multe pagini în care Noica privește cu simpatie idei marxiste. Dar, cum vom vedea

---

subiectiv – obiectiv – absolut (p. 135). Mă îndoiesc însă că această idee ar putea avea vreo valoare explicativă.

[1] Descrierea celei de-a treia faze pare să fie influențată puternic de M. Manoilescu; Noica citise atent, deși nu apreciase mult, cartea acestuia *Rostul și destinul burgheziei române* (Manoilescu: 1942).

ceva mai jos, judecata lui asupra socialismului pus în practică este foarte aspră.

Mijlocul secolului trecut (perioada în care el scria textele pe care le discutăm) avea, crede Noica, un rost istoric crucial, reprezenta un „ceas istoric"; şi se putea face ipoteza că „burghezia e la capătul ei de drum, sau măcar la un capăt de drum" (p. 141). Ca urmare, susţine el, ne-am putea imagina că în faţa lumii se deschid posibilităţi noi, abia acum fezabile. Care ar fi acestea? După el, ar fi numai patru. Ele pot fi surprinse nu doar în lupta politică care se desfăşura la acel moment, ci – consideră Noica – chiar de logica istorică.

Prima posibilitate cere o schimbare mică faţă de situaţia prezentă (la mijlocul secolului al XX-lea): burghezia, îndeosebi cea comercială, legată de faza imperialistă, părea să reuşească să îşi asigure rolul dominant în societate. Iar burghezia din Statele Unite ale Americii părea să fie cea mai capabilă să realizeze acest lucru. Fiindcă ea ar fi avut capacitatea să facă faţă provocărilor care i se aşezau în faţă. În primul rând avea capacitatea de a rezolva problema raporturilor ei cu proletariatul. Noica pare să aibă în vedere următorul lucru: peste Ocean zelul revoluţionar al proletariatului era domolit, burghezia de acolo fiind capabilă să ofere condiţii de muncă şi viaţă acceptabile pentru muncitori (industriali şi fermieri). Această posibilitate are însă o problemă mai adâncă, care, consideră Noica, ţine de conceptul însuşi al libertăţii liberale[1]. Libertatea liberală este „aproape primitivă".

---

[1] Noica descrie aici liberalismul prin formula: „a lăsa în pace". În scrierile mai târzii el e mult mai critic faţă de liberalismul politic. De pildă, în Noica (1996a, p. 160) este

Noica are în vedere așa-numita libertate negativă – adică acel tip de libertate a cărei realizare presupune absența obstrucțiilor și interferențelor din partea altor oameni. Consecințele ei sunt, într-un prim sens, dezirabile: fiindcă odată cu ea se deschid ființei umane oportunitățile de realizare individuală, prin propriile ei eforturi. Dar, pe de altă parte, în ea este și sâmburele crizei: căci „respectul față de ins duce, în lumea acelei burghezii, la indiferență față de el. Fiecare se realizează cum poate și cât poate"[1] (p. 144). Echilibrul poate părea stabil și deci durabil; dar crede Noica, crizele economice fac ca el să intre în criză. Iar uneori aceste crize sunt chiar produsul acțiunii burgheziei.

De aceea, o a doua opțiune poate părea mai acceptabilă. E cea în care proletariatul preia controlul – adică e vorba de socialism. Și, aparent, în starea imperialistă a societății, în care se produce o simplificare a structurii societății, iar burghezia nu mai are resursele necesare pentru a-i face față, el e potrivit, prin obiectivele lui nivelatoare.

Numai că și aici există două mari probleme. Prima este că, cel puțin într-o primă etapă a lui,

---

chiar neînțelegător. I se pare inacceptabil ca ideea morală de libertate să conțină „prea adesea numai negații, fiind un fel de «lăsați-mă în pace»"; mai mult, dacă e doctrină politică, ea devine „un fel de «lasă-mă să te las»".

[1] Critica instituțiilor liberale, în principal a libertății liberale, e formulată de Noica cu referire la incapacitatea acestora de a da seamă de comunitate, de ceea ce îi pune pe oameni împreună; aceste instituții iau în considerare doar indivizii izolați, doar cantitatea; ele definesc „era conjuncției", în care omenii trăiesc „unul lângă altul ca și cum ar fi unul fără altul" (Noica: 1993).

socialismul se impune doar prin „silnicie ori narcoză propagandistică" (p. 145); şi, desigur, Noica ştia acest lucru din propria experienţă. El admite totuşi posibilitatea ca pe viitor socialismul să reuşească altfel. Dar, zice Noica, evident că e greu să admitem că merită să aşteptăm întregi generaţii pentru a vedea dacă el va reuşi. A doua problemă este că socialismul are o dificultate în raport cu ţărănimea. Nu în privinţa clasei ca atare, a membrilor ei (deşi, dacă ne gândim la România, aceasta avea la mijlocul secolului trecut mai mult de jumătate din populaţie ocupată în agricultură), ci mai curând în privinţa „ţărănescului". Simplu zis, soluţia socialistă nu ţine seamă de, şi nu face dreptate „ţărănescului". Ce înseamnă aceasta? Noica accentuează că are în minte nu valorile tradiţionale ale lumii ţărăneşti, ci ceea ce el numeşte „valorile ţărănescului de tip superior". Relevant aici nu este lucrul în agricultură, ci altceva: accentul pe „valorile firescului, ale omului natural regăsit", care înlătură hiatusul dintre societatea modernă şi lumea „naturală".

În lumea „suprafirească" a civilizaţiei moderne se deschide astfel o a treia opţiune: una în care s-ar putea să reînvie şi chiar să primeze valori de acest fel, care propune o situaţie „în care omul va fi om deplin, la nivelul scoborât dar sigur al omenescului firii" (p. 146). În aceasta constă, după Noica, semnificaţia actuală a ţărănimii. Iar în acest context experienţa sud-est europeană, crede el, este de luat în seamă. Căci aici „ţărănescul e totul" şi ca urmare nici burghezia şi nici socialismul proletar nu pot oferi îndeajuns de mult[1].

---

[1] Aici am putea identifica uşor poziţionarea conservatoare, în sens politic, a lui Noica. El a acceptat teoria maioresciană a aşa-numitelor formelor fără fond. El se arată împotriva

Interludiu: despre colectivism şi individualism. În cultura română clasică abundă, ba chiar sunt copleşitoare textele care exprimă o uriaşă neîncredere în persoana individuală şi care, de aceea, caută să se reazeme pe altceva: pe entităţi care sunt „dincolo", sunt „anterioare"[1], chiar „mai presus de" sau „superioare" acesteia. Din punct de vedere ontologic persoana individuală umană este deficitară, substanţa ei este doar aparentă şi se evaporă imediat ce încercăm să o scrutăm mai atent. Realitate fundamentală au acele alte entităţi[2]. Strânse laolaltă, astfel de susţineri alcătuiesc o perspectivă aşa-zis „colectivistă". Uneori ea a fost chiar dominantă. Cum scria Noica, referindu-se la anii '30 ai secolului trecut, cu

---

acelor forme de viaţă venite din spaţiul anglo-saxon, între care regimul partidelor şi al vieţii parlamentare (fundamentale însă pentru orice democraţie): „Suntem învaluiti, în lumea modernă, de forme de viaţă care nu ni se potrivesc, nici nouă, nici francezilor, nici ruşilor" (Noica 1997, pp. 50-51).

[1] Exprimarea vine tocmai de la Aristotel: „Cetatea este anterioară în mod natural familiei şi fiecăruia dintre noi, căci întregul trebuie să existe înaintea părţilor"; „deşi fiecare ins separat nu este autarhic, totuşi el este asemenea părţilor faţă de întreg; iar cel incapabil să existe într-o comunitate, sau care nu are nevoie să o facă din cauza autarhiei sale, nu este o parte a cetăţii, ci este o fiară sau un zeu" (Aristotel 2001: 37, 39 – 1253a).

[2] Şi se poate continua: societatea este „supraindividuală", „exercită o constrângere asupra individului", „are o conştiinţă proprie" etc. (Brăileanu 1941 : 308). Aceste teze ale colectivismului, comentează Brăileanu, nu au însă „nici un înţeles bine lămurit".

greu ar fi putut atunci cineva să încerce să „conteste îndreptăţirea colectivismului ce însufleţeşte, pare-se, lumea contemporană" (Noica 1993a [1937]: cap. IVd).

Nu e deloc greu să găsim în texte celebre afirmări de forţă ale colectivismului. Iată un exemplu. E formulat de E.M. Cioran; l-am ales tocmai pentru că el îl redă într-o expresie de o claritate deosebită:

> O comunitate presupune un geniu colectiv, o convergenţă cu justificare istorică şi un gen de solidaritate iraţională, care câştigă în adâncime cu cât exclude mai mult interesele. Comunitatea este o formă **aurorală** a culturii. În ea şi mai cu seamă prin ea **este** individul. Într-o comunitate, conştiinţa nu înseamnă niciodată conştiinţa individului, ci a comunităţii. De aceea, viziunea organicistă a istoriei consideră individualismul modern ca o formă de cădere. ... Fărâmiţarea în inşi, solidari numai prin interes şi prin presiunea numărului[1],

---

[1] Ideea că democraţia liberală modernă nu trece dincolo de cantitate, că se raportează doar la număr şi nu e capabilă să ia în seamă calitatea (corolarul acestei idei e respingerea votului universal şi egal) a reuşit să dăinuie foarte mult timp. A se vedea şi reflecţiile lui C. Noica din anii '80 despre „era conjuncţiei":

> Nu ştiţi să arătaţi (cum a ştiut întotdeauna să arate inteligenţa lumii) că oamenii au între ei şi alt liant decât cel exterior, adus astăzi de sumarele noastre „conective". Voi lăsaţi pe oameni să trăiască unul lângă altul ca şi cum ar fi unul fără altul. (Noica 1993b)

(Prin „conjuncţie" Noica se referă la operatorul sau conectivul logic pe care în limba naturală îl putem reda prin cuvântul „şi" şi care leagă între ele două propoziţii.)

> dar care laolaltă reprezintă o adevărată avalanșă, a creat fenomenul modern al maselor, fenomen care n-a fost străin nici lumii antice, în faza ei crepusculară, și care caracterizează orice cultură în faza ei de dezagregare. Apariția masei, ca fenomen predominant și bine definit, determină și descoperă un moment specific și capital în procesul unei culturi. Geniul colectiv al unui popor, din valoare interioară și insesizabilă, se degradează, în aspectul cantitativ al maselor, într-o inexorabilă realitate numerică. (Cioran 2011: 114-115)

Sunt cuprinse aici ideile principale ale colectivismului: individul face parte din ceva mai larg; acest ceva nu poate fi pur și simplu suma indivizilor care îl compun, este mai mult decât aceasta. Când, dimpotrivă, întregul ajunge să nu fie mai mult decât suma părților, înseamnă că se găsește într-o fază ultimă, de disoluție. Întregul are propria-i identitate: aceasta se exprimă (folosind metafora organicistă) prin aceea că are propriul „geniu colectiv" – cu o valoare de sine stătătoare și care e mai presus de cea a fiecărui individ. Ce este acest întreg? În general, el poate fi identificat cu o comunitate în general; dar paradigmatic e vorba de comunitatea „popor" (sau „națiune"). Poporul este atât de puternic ca întreg încât temeiul solidarității sale e de-a dreptul inscrutabil: se află dincolo de orice interese ale indivizilor, este „irațional".

Există două dimensiuni ale înțelegerii colectivismului. Una este ontologică: care este entitatea fundamentală? O alta este epistemologică: cum putem înțelege realitatea socială? Pentru colectivismul ontologic pesemne că Manoilescu este un exemplu foarte potrivit. Unul dintre cele mai importante argumente prin care el își întemeiază perspectiva colectivistă e următoarea: se constată că în societate există probleme pe care le putem numi ca fiind de acţiune colectivă; în plus, soluţiile practicate nu sunt eficiente. De aceea, trebuie căutate altele. Iar apelul la abordarea colectivistă, admiterea rolului cauzal al entităţilor supraindividuale, colective reprezintă o soluţie cu capacitate explicativă şi normativă foarte ridicată de a asigura cooperarea. Pentru Manoilescu, individualismul secolului al XIX-lea a reprezentat o soluţie care nu mai mergea în vremea lui; dimpotrivă, alternativa care consta în corporatismul colectivist era la acel moment o soluţie eficientă pentru rezolvarea problemelor de acţiune colectivă şi de decizie socială. El îl citează aprobativ pe H.M. Tiede, după care, întrucât e mereu prins într-un cadru organizaţional, omul încetează să mai fie măsura tuturor lucrurilor, cum cerea maxima lui Protagora (1934: 43n). Totuşi, concede: şi în corporatism „individul constituie o realitate concretă de cea mai mare importanţă" (1934, p. 76); dar el nu există ca entitate de sine stătătoare, ci numai în raport cu altele superioare lui, precum – în primul rând – naţiunea. Pentru Manoilescu, datoriile precedă drepturile: iar acest lucru derivă din aceea că entităţile superioare au preeminenţă în raport cu celelalte. Cum naţiunea precede individul, prioritate au datoriile acestuia faţă de naţiune. Drepturile individuale rămân cu sens numai dacă sunt expresii ale recunoaşterii acestor raporturi ierarhice: „Dreptul la muncă, dreptul de a fi util este singurul drept care colorează social şi etic viaţa naţională" (1934, p. 20).

Să trecem acum la dimensiunea epistemologică. Pentru colectivişti răspunsul la întrebarea care priveşte modul în care putem cunoaşte (sau cel puţin înţelege) realitatea socială e că, întrucât societăţile

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

sunt „întreguri” de sine stătătoare, cel puţin o parte a comportamentului acestora este guvernată de macrolegi, adică de legi care nu exprimă regularităţi sau tendinţe care rezultă din acţiunilor indivizilor. La începutul secolului al XX-lea C. Rădulescu-Motru era convins că astfel de teorii reprezintă standardul ştiinţei sociale moderne. Vechea psihologie, scria el, cuprindea o aserţiune pe care noile cercetări o dovedesc eronată: anume că „sufletele diverşilor indivizi formează nişte unităţi reale şi de sine stătătoare, din combinarea cărora rezultă apoi viaţa sufletească a omenirii” (Rădulescu-Motru 1998: 96). O asemenea eroare era la temelia înţelegerii individualiste a societăţii, exemplificată în teoriile contractului social. Or, noile teorii psihologice, credea Rădulescu-Motru, susţin altceva:

> Ipoteza sufletelor individuale şi substanţiale se îndreaptă astăzi spre drumul uitării, dimpreună cu ipoteza cetăţenilor suverani care şi-ar fi constituit viaţa socială după libera lor voinţă. Viaţa societăţii, după afirmaţiile ştiinţei sociale de astăzi, are o realitate superioară vieţii sufleteşti a individului cetăţean. Acesta din urmă e produsul, iar nu creatorul celei dintâi. (Rădulescu-Motru 1998: 97)

Ca urmare, înţelegerea societăţii cere să avem teorii sociale de o formă diferită: teorii care să dea seamă de comportamentul întregurilor sociale; în particular, psihologia individuală trebuie să lase locul psihologiei popoarelor.

Schimbând puţin modul de a privi lucrurile, întrebarea este ce fel de explicaţii teoretice sunt acceptabile. Pentru colectivişti a explica fenomenele sociale înseamnă a face apel la mecanismele funcţionării unor entităţi supraindividuale care sunt anterioare indivizilor. O teorie sau o explicaţie este acceptabilă dacă face referinţă în ultimă instanţă la aceste entităţi holiste. Aceasta este teza de bază a colectivismului metodologic. Mihail Manoilescu formula explicit acest obiectiv:

> Ştiinţa economică de astăzi trebuie să fie – ca şi cea de ieri – şi explicativă şi normativă. Misiunea explicativă a ştiinţei constă în a cunoaşte şi înregistra atât forţele egoismului individual care nu dispar, cât şi forţele noi de coerciţiune morală ale colectivităţii, şi a stabili rezultanta tuturor acestor forţe. Misiunea normativă a ştiinţei se formulează astfel: fiind date forţele egoismului individual şi fiind dat ţelul suprem al colectivităţii, care sunt măsurile de stat cele mai potrivite cari – în interferenţă cu aceste forţe ale egoismului – duc spre acest ţel suprem. (Manoilescu 1938: 162-163)

Colectivismul multora dintre autori era o reacţie la perspectiva aşa-numit individualistă[1]. Potrivit acesteia, constituenţii de bază ai lumii sociale sunt indivizii: structurile sociale nu există în afara indivizilor umani, care sunt singurii „reali"; nu există acțiuni ale structurilor sociale în afara acțiunilor persoanelor individuale[1]. Societatea nu trebuie postulată ca ceva distinct de indivizii umani[2]. Aceste susțineri ontologice pot fi completate cu unele epistemologice și metodologice. Pentru un individualist, toate teoriile sociale pot fi reduse la teorii despre indivizii din societate. Conceptele care se referă la fenomene sociale sunt definibile în termeni de concepte care se referă doar la indivizi și la acțiunile lor; legile formulate despre societate sau despre alte entități colective pot, de asemenea, să fie înlocuite, fără a pierde din înțelesul lor, cu legi care vorbesc numai despre indivizi și despre acțiunile lor. Pentru individualismul metodologic o explicaţie teoretică a fenomenelor sociale este satisfăcătoare numai dacă este formulată exclusiv în termeni care se referă la fapte despre indivizii umani.

---

[1] În critica pe care o face lui Manoilescu, economistul G. Taşcă (1938) îi impută şi perspectiva colectivistă. E interesant însă că el nu critică perspectiva colectivistă ca atare, ci faptul că în raportarea la individualism, Manoilescu se adresează unui individualism aşa-zicând de paie: or, zice Taşcă, individualiştii nu susţin acele teze extreme pe care li le atribuie Manoilescu; iar societăţi individualiste, aşa cum le portretizează el, nu sunt de găsit în realitate. Mai mult, consideră Taşcă, individualiştii au reuşit să încorporeze în abordările lor multe elemente ce ţin de „social".

---

[1] Unii autori merg chiar mai departe, până la a susține că fenomenele sociale sunt doar construcții ale minții, abstracte, fictive:

> Omul de știință nu trebuie să trateze ideile pe care mintea comună le-a format despre colectivități precum „societatea" sau "sistemul economic", „capitalism" sau „imperialism", și alte astfel de entități colective altfel decât ca teorii provizorii, abstracții populare, și care nu trebuie confundate cu faptele. (Hayek 1942: 286)

[2] În mod neașteptat, o susținere de acest gen se găsește chiar la Marx: „Mai presus de toate trebuie să evităm să postulăm din nou «societatea» ca vis-à-vis de individ. Individul este *ființa socială*" (Marx 1987: capitolul III). Elster (1985: 8) notează că textul lui Marx poate fi înțeles și ca o formulare a unui individualism etic, potrivit căruia scopul comunismului este dezvoltarea oamenilor, nu a Omului.

În perioada interbelică T. Brăileanu este unul dintre puţinii autori români care în mod explicit privesc favorabil individualismul[1]. (Concepţia sa încearcă să împace ceea ce el numea individualismul extrem şi colectivismul absolut; dar nu acest lucru e important în acest loc.) Citând din E. Rabaud (din cartea acestuia *Phenomène social et sociétés animales*, Alcan, Paris, 1937), T. Brăileanu dă următoarea definiţie:

> Ori din care laturε am pomi studiul societăţilor, nu ajungem să descoperim o caracteristică a lor proprie, în afară de interacţiunea. Totdeauna, de cum analiza risipeşte complicaţiile aparente, individualul se iveşte şi socialul dispare. Fie că indivizii trăesc grupaţi sau împrăştiaţi, fie că se adună sau nu în acelaşi habitat, noi nu vedem deosebiri adevărate, nu găsim nimic ce rezultă din viaţa în comun; constatăm mai degrabă că această viaţă în comun nu determină la individ nici o schimbare importantă, nici un fel special de activitate: societatea nu are nimic ce i-ar fi propriu. Pe un fond individualist se desvoltă societăţile umane; acest fond, ele îl păstrează în întregime fără a-i aduce nicio modificare. (Brăileanu 1941: 595)

Spectrul entităţilor supraindividuale poate produce fie extaz intelectual, fie dimpotrivă oroare. Convins că există constrângeri culturale care afectează profund comportamentul individual, L. Blaga nu accepta însă ipostazieri ale acestora, transformarea lor în entități supra-individuale de sine stătătoare:

---

[1] Nu trebuie neglijată perspectiva pe care a promovat-o, din perspectivă feministă, Calypso Corneliu Botez (2002).

> Potrivit acestei teorii, pe cât de sugestivă, pe atât de vagă, orice cultură e efectul unui „suflet cultural". Cultura (stilul) posedă o existență de putere elevată, care, ontologic vorbind, nu depinde de indivizi. Nu indivizii sunt aceia, care creează cultura, ca un obiect modelat după plac, ci cultura, ca un subiect suveran, se realizează ea însăși cu o necesitate organică, prin indivizi. Indivizii sunt simple organe ale unui mare subiect cultural (stilistic). Ceea ce la Kant era „conștiința în genere", la Fichte „eul absolut", la Hegel „Ideea", este după teoria de față „sufletul cultural": un subiect mai presus de indivizi, chiar dacă nu cuprinde pe toți indivizii lumii, cum e cazul "eului absolut" la Fichte, sau cum e cazul „conștiinței în genere" la Kant, ci numai indivizii unei regiuni istorice sau geografice, mai mult sau mai puțin restrânsă. Cu concepția aceasta despre un „suflet al culturii", care ar plana peste indivizi și s-ar realiza prin ei, ne înmuiem parcă degetele într-o nebuloasă de flăcări reci. Concepția satisface doar preocupări exclusiv metafizice. ... conceptul despre un „suflet" al "culturii" ca generator de „cultură" face o impresie jalnică – de concept născut pe năsălie[1]. (Blaga 1969 [1934]: 112-3.)

---

[1] Una dintre obiecțiile aduse de Blaga ideii de suflet cultural e și aceea că astfel se ajunge la ideea de impermeabilitate a culturilor, adică la „teza că un individ, aparținând unei anume culturi, nu poate niciodată să înțeleagă o altă cultură, sau că sufletele culturale își sunt iremediabil străine unul altuia. Cum nu există înțelegere de la o cultură la alta, de la

Cea de-a patra posibilitate (cea de-a patra modalitate de a imagina viitorul) pe care o identifică Noica constă în apariţia unor lumi în care ar urma să prevaleze nu „valorile de consumare”, ci ceea ce el numeşte „valori de însumare” (p. 146). Acest concept este central în argumentul lui Noica. Totuşi, chiar dacă textul pare într-un fel lămuritor, în multe privinţe este foarte puţin clar. E lămuritor fiindcă indică exemple specifice de astfel de valori: e vorba, în primul rând, de cele culturale (pp. 48; 142). E suficient să observăm acest lucru pentru a înţelege unde vrea să ajungă Noica: la proiectul unei lumi în care cultura are un loc central.

Din nefericire, aceste exemple nu sunt deloc suficiente: fiindcă nu identifică acele condiţii generale care disting valorile de însumare de cele de consum. Şi, mai rău, textul lui Noica amalgamează consideraţii care vin din zone foarte diferite. În particular, sunt pe de o parte teme abstracte, filosofice, iar pe de altă parte sunt teme care privesc economia, cu precădere natura şi rolul banilor. (Aici Noica se raportează la cartea *Filosofia banilor* a lui Simmel: 2011).

Încercând să lămurească ce sunt valorile de însumare, Noica oferă mai multe ilustrări. Iată două. Prima: să luăm două bunuri, o pâine şi un gând bun (p. 147). Între ele sunt de bună seamă mari diferenţe. Că unul e material şi celălalt spiritual nu e relevant, zice Noica (*v.* p. 190). Căci bunurile materiale pot avea aparenţa spiritului, iar cele spirituale se materializează. Nici numai funcţia pe care o au bunurile nu

---

un stil la altul, n-ar exista nici influenţe de la o cultură la alta, decât prin «neînţelegere», fie reciprocă, fie unilaterală”.

este relevantă pentru a le distinge (unele sunt de consum, altele nu). La fel, faptul că unul ar fi mijloc (pâinea), iar celălalt scop (gândul cel bun) nu exprimă cea mai relevantă proprietate a lor. Distincţia esenţială pe care o evidenţiază Noica pare să fie una între intrinsec şi extrinsec. Am avea valori ale bunului, adică cele puse dinafară pe lucruri, şi valori ale binelui, adică cele din lucrurile înseşi (p. 191). Altfel zis, un gând bun e în mod intrinsec bun; dar o pâine e bună fiindcă i se conferă calitatea de a fi un bun printr-o activitate umană. Distincţia poate părea folositoare. Dar nu cred că ea e şi capabilă să explice: căci cum se poate identifica faptul că ceva ţine de lumea „binelui" şi nu de cea a „bunurilor", deci că acel ceva are sau nu valoare în mod intrinsec? Or, a spune că ceva intră în prima categorie fiindcă e o valoare culturală, sau fiindcă e doar un scop pentru altceva etc. produce o explicaţie circulară.

La un moment dat Noica aduce însă în discuţie un cu totul alt tip de criterii. După mine, ele sunt în mod esenţial economice; şi cred că sunt cele mai pertinente pentru a înţelege în ce constă distincţia dintre cele două tipuri de valori. Deja mai devreme Noica sugerase că distincţia dintre o pâine şi un gând bun s-ar baza pe aceea că „pentru producerea unei pâini putem cel mult colabora: dar pâinea e sau a mea sau a celuilalt, ne hrăneşte sau pe unul sau pe celălalt, deci ne dezbină; un gând bun însă e şi pentru mine şi pentru celălalt, ne însumează" (p. 147).

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Formulat mai economic, am putea zice că pâinea e un bun rival[1]: când folosim ori consumăm un bun rival sau o parte a acestuia, altcineva nu mai poate să facă la fel. Apartamentul meu e cel în care eu locuiesc (cu familia mea) și nu poate fi în același timp locuit de altcineva. Însă unele bunuri (gânduri bune ale mele sau ale tale) nu sunt rivale: dacă eu mă bucur de un gând bun, el rămâne disponibil și pentru alții – și anume într-o cantitate și calitate nediminuate. După cum, la fel, dacă eu ascult un anumit post de radio când merg cu autoturismul meu, aceasta nu înseamnă că altcuiva îi rămâne mai puțin ori de o calitate mai proastă din acea transmisiune. Pe aceeași line de argumentare, Noica notează că în timp ce prin consumarea unui bun de primul tip acesta se pierde, se „devalorizează", în cazul unui bun de al doilea tip se întâmplă ceva cu totul diferit: bunul nu se pierde, nu se evaporează, „așa cum rămâne în tine fapta bună de care nu-ţi mai aminteşti, sau cum a rămas în lume Dumnezeul întrupat odinioară" (p. 191). Sau, ca să iau un alt exemplu: atunci când cineva îşi pune la lucru („consumă") capitalul său social, acesta nu se diminuează, ci dimpotrivă creşte. O prietenie care este exersată intens nu scade, ci, invers, se amplifică.

---

[1] Liiceanu (2018, p. 84) leagă această idee a lui Noica de bun care „se distribuie fără să se împartă" de pilda evanghelică a împărțirii pâinilor. Era o mulțime multă care venise să îl asculte pe Iisus; dar cei din jurul lui nu aveau decât cinci pâini de orz. „Și a zis Iisus: Faceți pe oameni să se așeze. Și era iarbă multă în acel loc. Deci au șezut bărbații în număr ca la cinci mii. Și Iisus a luat pâinile și, mulțumind, a dat ucenicilor, iar ucenicii celor ce ședeau; asemenea și din pești, cât au voit. Iar după ce s-au săturat, a zis ucenicilor Săi: adunați fărâmiturile ce au rămas, ca să nu se piardă ceva. Deci au adunat și au umplut douăsprezece coșuri de fărâmituri, care au rămas de la cei ce au mâncat din cele cinci pâini de orz" (Ioan 6, 10 – 13). Analogia făcută de Liiceanu este însă înșelătoare și nu duce către o înțelegere corectă a distincției lui Noica.

Pe acelaşi drum merge şi cea de-a doua ilustrare oferită de Noica pentru a distinge între valorile de consum şi cele de însumare. E foarte asemănătoare primeia: există zice el, o mare deosebire între o porţie de mâncare şi o glumă reuşită (p. 189). Nu mai e vorba de un gând bun (care ar putea induce uşor în eroare, fiindcă am fi tentaţi imediat să îl legăm de valorile culturale); gluma are o anume frivolitate – dar tocmai de aceea ea ne permite să notăm mai uşor prin ce diferă ea de o pâine bună. Iarăşi, accentuează Noica, în cazul glumei avem ceva de genul a ceea ce economiştii numesc nerivalitate: porţia de mâncare e pentru cineva sau pentru altcineva, în timp ce de o glumă bună pot râde şi cineva şi altcineva. Iar „însumarea" constă exact în această proprietate. Bunul de consum exclude alt bun şi de aceea el nu e legat de niciun alt bun: o altă nevoie va fi satisfăcută de alt bun, ba chiar această nevoie poate să reapară încă o dată şi încă o dată şi alte bunuri vor fi necesare ca să o satisfacă. Altfel zis, fiecare bun de consum poate fi analizat separat de oricare altul. Dar bunul de însumare pare să ceară şi altceva. Noica nu e foarte clar în această privinţă, însă ideea pare să fie că bunurile de însumare constituie un sistem, ele sunt necesare împreună (p. 190).

Reformulând toate acestea într-un limbaj economic, bunurile de însumare ar fi ceea de numim bunuri colective sau publice. Sunt bunuri într-adevăr diferite de cele obişnuite, private. Sunt nerivale şi, de multe ori, neexclusive – adică nu e posibil (sau nu e uşor) ca cineva să fie exclus de la consumul lor (gândurile bun, ca şi glumele reuşite, au mari şanse să se distribuie în societate).

Cred că e foarte important să accentuăm aici asupra unei trăsături importante a bunurilor publice. Logica celor „de consum" e dată în mod direct de funcţionarea interesului individual, privat; de preferinţa „raţională" pentru mai mult faţă de mai puţin. Dar producerea bunurilor publice are o problemă: dacă actorii sunt raţionali şi acţionează conform interesului lor individual, se poate întâmpla – şi aceasta nu de puţine ori – ca rezultatul la care se ajunge să nu fie cel mai bun posibil; dimpotrivă. Dilemele sociale (care au ca paradigmă „dilema prizonierului") îşi fac apariţia. Voi accentua mai jos asupra acestei chestiuni care cred că este esenţială pentru a înţelege experimentul mintal formulat de Noica. Voi argumenta că întrucât ceea ce propune acest experiment are ca o componentă centrală analiza modului în care se comportă oamenii într-o lume a „valorilor de însumare", e important să se poată separa comportamentul individual îndreptat către satisfacerea interesului personal de comportamentul care se naşte în contextul producerii şi furnizării de bunuri publice.

Societăţile contemporane oferă tot mai multe astfel de bunuri: ordinea şi siguranţa publică, infrastructura, educaţia şi asistenţa medicală, emisiuni de radio şi TV, informaţii generale (precum de pildă buletinul meteorologic), bunuri culturale etc. Într-adevăr, lumea care a apărut e una în care astfel de bunuri sunt

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

tot mai numeroase şi în cantităţi tot mai mari. Iar cea de-a patra opţiune pe care o sugerează Noica constă în exact aceea că societatea se axează pe producerea şi furnizarea către membrii ei a acestor bunuri; în acea societate primează valorile de însumare.

O societate ca cea indicată prin a patra opţiune defineşte cu claritate un obiectiv de atins[1]: valorile de însumare. Dar cum s-ar putea realiza aşa ceva? S-ar putea desigur sugera că dezvoltarea economică ar fi suficientă pentru a ne asigura că vom ajunge cândva acolo. Nu e însă deloc sigur că această soluţie este corectă. Căci ea nu ţine seamă de felul în care se comportă oamenii, precum şi de modul în care se schimbă comportamentul acestora. Poate că ar trebui şi altceva.

Iar aici Noica introduce experimentul său mintal: al „statului celor cu credit nelimitat", mai precis al „creditării" acelor membri ai societăţii care merită acest lucru (p. 147). Experimentul este „moral"[2] (p. 155), fiindcă prin el încercăm să vedem cum s-ar putea forţa producerea lumii valorilor de însumare, prin „zgâlţâirea" societăţii[3].

---

[1] La un moment dat (p. 160) Noica face o aluzie kantiană: această a patra opţiune ar viza „lumea scopurilor".

[2] Ideea cecurilor în alb este menţionată şi în Liiceanu (1991, intrarea datată 23 martie 1977). Acolo însă, în afara observaţiei că cecurile exprimă un credit moral, nimic din comentariul făcut nu spune că în ideea cecurilor în alb ar fi vorba de ceva serios, şi nu doar de o „afectată naivitate" a lui Noica.

[3] Naţiunile mari, admite Noica, sunt reticente să proiecteze astfel de experimente; dar o naţiune mică precum cea românească poate să şi le permită.

2. Despre imposibilitatea eticii

Ajunşi în acest loc, e potrivit să facem un mic ocol. Am văzut că Noica consideră că experimentul pe care îl propune este moral. Mai mult, cum vom vedea, el are în vedere societatea românească, în calitate de cadru în care acel experiment ar putea să fie construit. Or, aici apare o tensiune cu o susţinere pe care Noica o împărtăşeşte cu M. Vulcănescu şi pe care putem să o numim simplu: teza Vulcănescu-Noica de imposibilitate a eticii în cultura românească.

Construcţiile filosofice româneşti din perioada clasică, până către mijlocul secolului al XX-lea, au excelat printr-o absenţă: a eticii[1]. Bunăoară, nu găsim nicio carte în trilogiile lui Blaga care să se aplece asupra moralei, deşi el a acordat – ca mulţi dintre contemporanii lui – un rol central valorilor culturale[2]. Sau un alt exemplu: dacă ne uităm la cursul de etică predat de Dimitrie Gusti (Gusti: 1932) la Universitatea din Bucureşti, azi cu greu am putea să admitem că multe, poate cele mai multe dintre temele discutate acolo, au legătură cu etica[3].

---

[1] O excepţie remarcabilă este Roşca (1934).

[2] Deşi, în trecut, lucrurile începuseră cu totul altfel: în *Învăţăturile lui Neagoe Basarab*, *Divanul* lui D. Cantemir, în *Legile firei, ithica şi politica sau filosofia cea lucrătoare* a lui Samuil Micu şi până la *Echilibru între antiteze* a lui Heliade Rădulescu ori *Ştiinţa virtuţii* a lui S. Bărnuţiu, tematica etică a fost tratată cu multă atenţie.

[3] Nu e locul să discut aici evoluţiile ulterioare. Dintre publicaţiile apărute în perioada socialistă (până în 1989) vreau să menţionez îndeosebi contribuţiile lui Bellu, de

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Dar această lipsă nu era întâmplătoare: M. Vulcănescu şi, apoi, C. Noica sunt printre cei care au formulat explicit şi agresiv susţinerea că etica nici nu trebuie să fie o preocupare centrală şi statornică a filosofilor români[1]. Ei par să aibă în minte o înţelegere particulară a ceea ce este etica: anume, un set de reguli de comportament, aplicabile oarecum rigid în orice situaţie. (Probabil că la ei era implicită o anume interpretare rigoristă a eticii kantiene.) E important să subliniez această presupoziţie, fiindcă de bună seamă nu aceasta e singura imagine posibilă asupra eticii (de exemplu, o putem gândi în manieră aristoteliciană sau în paradigma cazuisticii iezuite; oricum, chiar dacă o privim principiist, rigiditatea presupusă nu e totuşi de neocolit).

După Noica, judecata etică produce „o stare de ruptură, de împotrivire, imperativ şi refuz" (Noica: 1991, 94). Ea induce obligaţii, exprimă imperative care nu admit modelări. Judecata etică se fundamentează pe rigiditate: „presupune pe sau-sau, disjunctivul" (Noica: 1997, 163). Or, experienţa românească ar fi de cu totul de alt tip. Pesemne că susţinerile lui Vulcănescu din bine-cunoscutul lui eseu *Dimensiunea românească a existenţei* (Vulcănescu: 1991) ne vin imediat în minte. Potrivit lui Vulcănescu, afirmaţiile noastre despre ceea ce este presupun absenţa capacităţii de a trasa limite, de a despărţi între ceva şi altceva. În acest fel se constituie o „vastă solidaritate

---

exemplu din volumul coordonat de el, Bellu (1989) precum şi pe cele din Grünberg (1972).

[1] Deşi e importantă în educaţia copiilor; dintre multele lucrări dedicate acestui scop, în care problematica morală e tratată explicit, iată un singur exemplu: Slavici (1910).

universală" între toate faptele. Ceea ce înseamnă că lumea este un tot organic, în care totul se leagă de toate. Or, dacă distincţiile şi limitele ferme nu pot fi întemeiate, în particular nu vom putea pune bariere tranşante nici între ceea ce este şi ceea ce exprimă rezultatul unei constrângeri normative asupra acţiunii umane. Dar atunci imperativul, obligaţiile nu mai au un sens tare. Regulilor nu li se mai poate ataşa un conţinut precis, respectarea lor nu mai e de neocolit. Ceea ce este drept şi ceea ce nu este drept, ceea ce e corect şi ceea ce nu e corect sunt modulate: întotdeauna există un balans şi o soluţie care să meargă. (Mai general: autoritatea însăşi e lipsită de fundament, ea nu are legitimitate.) Concluzia lui Vulcănescu poate fi acum formulată cât se poate de simplu: „Nu există imperativ"[1].

Noica adoptă aceeaşi opţiune ca şi Vulcănescu. După el, în spaţiul românesc „domneşte şi-şi, «şi d-ta ai dreptate, dar am şi eu». Toţi convieţuim, toţi practicăm, până la urmă, o anumită toleranţă" (Noica: 1997, 163). Ca urmare:

> Eticismul Apusului nu e pe măsura noastră. … Iar în filosofia cultă, absenţa unei problematici etice ne pare atât de inevitabilă, încât, pe linia de orientare desprinsă în analiza de mai sus, suntem siguri că niciodată nu se va scrie un mare tratat de etică în ţara românească.[2] (Noica: 1991, 94)

---

[1] Am discutat mai pe larg argumentele lui Vulcănescu în Miroiu (2016, cap. 4.2.4).

[2] Discipolii lui Noica (de obicei în aceeaşi manieră, nu argumentând, ci mai degrabă decretând) au acceptat această

Susţinerea lui Noica e foarte (şi: prea) tare; pentru el nu doar că etica poate fi ignorată, ci trebuie respinsă[1]. De ce? Sunt mai multe motive. Unul dintre acestea stă, cum am văzut, în imaginea lui asupra eticii ca o colecţie de norme rigide; el nu are în vedere şi o înţelegere în alt mod a eticii. Un altul este că Noica privilegiază judecata descriptivă (şi, îndeosebi, forma ei de afirmare a existenţei) în raport cu cea evaluativă. Pentru el adevărul are prioritate în raport cu binele: ontologia este fundamentală, orice discuţie despre valori este secundară. De aceea, a face etică e doar o îndeletnicire minoră.

Dar nu cred că poate fi ignorat şi un al treilea motiv: acesta priveşte incompatibilitatea dintre etică şi credinţele lui profunde (nu doar ideologice, ci chiar ontologice) anti-egalitare (şi, deci, antidemocratice). Morala cere să tratăm toţi oamenii ca egali[2], ceea ce

---

imagine deloc favorabilă asupra eticii. Un exemplu este Pleşu. Chestionând la rândul său distincţia dintre ceea ce este şi ceea ce nu este, el respinge legitimitatea dihotomiilor. Ca urmare, crede el, afirmaţiile existenţiale trebuie să accepte termenii medii: între existent şi nonexistent e un interval. Ceea ce este admite modulaţii, pe care le putem conceptualiza în varii feluri (Pleşu: 2003). Coerent cu înaintaşii săi, Pleşu consideră că etica nu are "demnitate speculativă" (2008, 7). În genere, o etică mare ar fi greu de imaginat: etica este mai degrabă una „mică", pe măsura omului mediocru (2008, 138-140).

[1] Zamfirescu (2014, 170) relatează un dialog al lui cu Noica, în care, la întrebarea când va scrie o etică, acesta a răspuns: „Mai curând aş scrie o antietică!"

[2] Decurge de aici că democraţia este o organizare social-politică întemeiată moral. Se ştie însă că Noica a avut

Noica nu pare să agreeze: după el, cei care trăiesc în cultură nu pot avea acelaşi statut ontologic cu al celorlalţi, de pildă cu cel al unui băcan, cum spune un pasaj celebru din *Jurnalul de la Păltiniş* (Liiceanu 1991, intrarea din 19 ianuarie 1981).

Mai jos voi discuta un experiment mintal construit de Noica al „carnetelor de cecuri". În el, Noica pune la lucru un aparat conceptul sofisticat. Conceptele morale la care apelează sunt deosebit de abstracte şi vin din marea tradiţie a filosofiei morale. În al doilea rând, experimentul vizează nu doar ceea ce este, ci ceea ce poate fi sau chiar numai ceea ce poate fi imaginat. De aceea, experimentul mintal al lui Noica e un instrument de a explica atât de ce lipsesc şi nu funcţionează evaluările morale într-o societate ca cea românească, cât şi cum ar putea fi schimbată această situaţie.

3. Experimentul carnetelor de cecuri

Să vedem în continuare în ce constă experimentul şi de ce este acesta unul moral mintal. Experimentul său, susţine Noica, are motivaţii teoretice temeinice. E diferit de „fantezii" precum ideea unei societăţi nediferenţiate, monovalente, formulate de exemplu de diverşi marxişti (p. 68). El consideră că acestea nu numai că nu sunt posibile – sunt doar utopii –, ci şi că sunt „de prost gust"; sunt, altfel zis, în contradicţie cu valori fundamentale[1].

---

convingeri politice puţin coerente cu ideile democratice (dacă nu chiar făţiş opuse acestora).

[1] Probabil însă că azi experimentul mintal al lui Noica ar putea fi apropiat de ideea venitului de bază garantat – acel

Propunerea sa constă în imaginarea unei posibile treceri spre o societate a „valorilor de însumare” şi e relativă doar la ea. În plus, nu e un experiment macro, la scara întregii societăţi. Este local, se aplică doar unei părţi a societăţii. Anume, fie populaţiei care locuieşte pe un anumit teritoriu în acea societate, fie unor membri individuali, special aleşi, ai societăţii. Primul caz e tratat în fugă de Noica: să presupunem că am alege un judeţ şi ne-am propune să îl defiscalizăm. „S-ar putea desfiinţa acolo întreg aparatul fiscal şi cere cetăţenilor respectivi să aibă suficient simţ al răspunderii pentru a se impune şi a plăti singuri” (p. 155). Al doilea caz e cel preferat de filosof. Este experimentul carnetelor de cecuri:

> propunem să se acorde, unui număr restrâns de cetăţeni, carnete de cecuri, sortite să îngăduie posesorilor lor a trăi în deplină libertate materială, fără nicio restricţie alta decât a răspunderii proprii. (p. 157)

Să notăm aici două lucruri. Primul: nu toţi membrii societăţii, sau cei aleşi după un criteriu

---

sistem asistenţial propus prin care toţi cetăţenii unei ţări (sau chiar toţi rezidenţii dintr-o ţară) ar urma să primească din partea statului, fără nicio condiţionare, în mod regulat, o sumă de bani care să le asigure un trai decent. Faţă de această propunere, cea a lui Noica diferă în cel puţin două puncte: mai întâi, la Noica nu e vorba de un nivel de bază, ci de unul mult mai ridicat, care asigură satisfacerea nevoilor chiar înalte ale persoanelor. În al doilea rând, şi foarte important, sistemul propus de Noica nu are un caracter universal, ci foarte restrictiv (chiar elitist).

exterior (cel geografic) sunt subiecţi ai experimentului. Propunerea îi vizează pe tinerii de 30 – 40 de ani care au avut deja rezultate într-un domeniu de cultură teoretică sau practică; care în plus au dovedit rectitudine morală şi, de asemenea, „vor fi manifestat înţelegere pentru problemele comunităţii lor" (p. 158). Aceste ultime condiţii sunt esenţiale, fiindcă indică de fapt o disponibilitate pentru promovarea nu a interesului propriu, ci a acelor comportamente care facilitează producerea de bunuri colective. În al doilea rând, propunerea constă, mai precis, în faptul că posesorii acestor carnete sunt eliberaţi de grija obţinerii resurselor necesare pentru a trăi: au o libertate faţă de nevoile materiale (de pildă, nu ar mai trebui să aibă slujbe istovitoare şi nestimulative) şi de asemenea li se oferă resursele pentru a se dezvolta intelectual şi uman.

Noica construieşte aşadar o situaţie imaginară. Aceasta nu e imposibilă; s-ar putea chiar ca la un moment dat experimentul acesta să fie realmente făcut. Dar nu aceasta e miza autorului. Miza constă în altceva: în 1) a detecta rolul pe care îl au anumite condiţii în care oamenii acţionează şi 2) a indica structura situaţiilor care ar deveni actuale dacă am controla acele condiţii.

În viaţa reală, ca membrii ai societăţii, oamenii au două capacităţi relevante. Prima este interesul lor propriu, care îi face să acţioneze pentru a-şi procura „bunurile de consum". Dar – desigur, în acord cu o întreagă tradiţie[1] – Noica mai adaugă ceva:

---

[1] Un text celebru, pe care cu siguranţă Noica îl ştia foarte bine, era cel din dialogul *Protagoras* – vezi Platon (1976b,

capacitatea de a te comporta moral, cu responsabilitate, de a respecta umanitatea din celălalt. Am putea încerca să zicem: simțul moral. Deși nu cred că Noica ar agrea această formulă (dată fiind atitudinea lui, pe care am menționat-o mai devreme, privind etica în cultura română), el folosește totuși expresii care ne duc înspre ea: el se referă la o capacitate de asumare a responsabilității, de promovare a demnității umane. Repet, în viața reală cele două capacități nu pot fi separate decât analitic atunci când cercetăm acțiunea unei ființe umane.

Or, experimentul pe care îl propune Noica aduce exact aici ceva nou. Situațiile imaginare, construite în cadrul experimentelor mintale, sunt rezultatul unui proces de idealizare. Idealizarea presupune două lucruri: 1) o distorsionare deliberată a stării de fapt într-o anumită direcție; care 2) îi permite cercetătorului să răspundă problemei sale mai efectiv decât dacă ar fi analizat direct starea de lucruri efectivă.

În cazul carnetelor de cecuri, idealizarea constă în modificarea uneia dintre cele două capacități umane – și anume prima dintre aceasta. În situațiile efective, oamenii urmăresc în primul rând să obțină bunurile de consum pe care le doresc. Interesul lor propriu e concentrat în această direcție și ca urmare eforturile lor se aliniază acestui scop. Pentru ei comportamentul care vizează bunurile de însumare are un loc mai mult sau

---

p. 436, 322d); lămuritoare este și nota introductivă la acest text în Partenie (2004, pp. 3-4). Acolo Zeus îi cere lui Hermes să împartă dreptatea și rușinea nu specific, precum meșteșugurile, ci la toți; toți să aibă parte de aceste capacități morale.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

mai puţin marginal. Or, experimentul imaginează o situaţie în care efortul către obţinerea bunurilor de consum nu mai este necesar: nu ceva mai puţin, ci, la limită (iar aici e idealizarea), chiar deloc. Căci carnetul de cecuri pe care îl primeşte un ales face irelevant un astfel de efort: bunurile de consum pe care acesta le doreşte îi sunt direct accesibile.

Şi atunci apare întrebarea: în ce măsură se poate obţine din partea membrilor societăţii un comportament potrivit promovării valorilor de însumare? Înainte de a vedea răspunsul formulat de Noica voi face o observaţie esenţială. În condiţiile în are cineva beneficiază de un carnet de cecuri, interesul său propriu este neutralizat. Nu îl mai defineşte ca persoană individuală, ci mai degrabă reprezintă o caracteristică a situaţiei imaginate. Urmărirea interesului personal, în vederea obţinerii de bunuri de consum, în cazul situaţiei imaginate este detaşată de persoana individuală. Idealizarea are astfel, în acest caz, o trăsătură cu totul specială: nu mai presupune că fiecare persoană individuală are o proprietate care e mai mult sau mai puţin diferită de cea pe care ea o are în situaţiile reale. Dimpotrivă, acea proprietate se transformă dintr-una a persoanelor individuale într-alta, care ţine de situaţia în care ele acţionează. Accentuez asupra acestui aspect, fiindcă idealizarea, în cazurile standard, se petrece altfel. De pildă, să luăm exemplul mişcării pământului în jurul soarelui. Când se studiază interacţiunea dintre cele două corpuri, trebui să avem în vedere şi mărimea lor. Dar să considerăm situaţia în care diametrele lor sunt mai mici, tot mai mici, până când ele pot fi considerate ca două puncte materiale. Idealizarea care se face acum păstrează mărimea celor două corpuri ca proprietate a lor, chiar dacă acum mărimea e nulă. Or, în cazul experimentului mintal al carnetelor de cecuri, interesul propriu nu devine tot mai mic, dar fiind mereu o proprietate a persoanelor individuale, ci el e înlocuit cu o trăsătură a situaţiei în care acestea ajung să fie.

Un experiment mintal nu este definit pur şi simplu prin faptul că e imaginată o situaţie contrafactuală. El trebuie să aibă un rost. Noica îl formulează foarte clar:

> societatea poate face un experiment la nivelul încrederii democratice şi contemporane în demnitatea umană: Merită, pentru o dată, să vedem ce poate da fiinţa umană aleasă, atât pe planul creativităţii cât şi pe cel al ţinutei, în clipa când este scoasă din penibila cursă a acumulării de mijloace şi este aşezată în lumea scopurilor. Iar acest demers este în realitate cel pe care-l ţinteşte orice doctrină politică, atunci când e silită să se gândească pe sine până la capăt. (Noica: 1997, p. 160)

Cu alte cuvinte, experimentul acesta este coerent cu, şi e relevant pentru abordări politice foarte diferite[1]: vizează atât „încrederea democratică în om",

---

[1] Noica dezvoltă pe câteva pagini ideea că acest experiment ar fi o „contribuţie românească la ideea de om" (p. 163), fiindcă ar valorifica experienţa istorică a societăţii româneşti. Ar arăta, mai întâi, cum se pot construi virtuţi în absenţa sau în locul unor instituţii burgheze; ar valorifica experienţa provizoratului, prin faptul că accentuează pe deşertăciunea îmbogăţirii; în sfârşit, s-ar reuşi din „colţul acesta de lume, unde persoana a fost aproape întotdeauna strivită, să dăm o contribuţie pe linia afirmării persoanei". Deşi desigur că

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cât şi, spre exemplu idealul comunist al dreptăţii („fiecare după nevoile lui"). Ce arată el? Mai întâi, Noica argumentează că experimentul va conduce la o schimbare a comportamentelor mult mai multor membri ai societăţii decât cei care beneficiază de carnetele de cecuri. Presupunând că experimentul va dura destul de mult, aceştia din urmă – în cea mai mare parte! Noica nu exclude situaţii în care unii nu se vor ridica la înălţimea cerinţelor puse în faţa lor – vor dovedi atât creativitate mai mare, cât şi "ţinută", adică responsabilitate morală. Dar, crede Noica, alţi membri ai societăţii, îndeosebi cei tineri, vor fi fascinaţi de statutul posesorilor de carnete de cecuri şi vor dori să fie şi ei cândva aleşi. Mai important,

> O întreagă societate poate căpăta altă orientare, către practicarea altui tip de valori, prin simplul fapt că îşi îngăduie luxul să aibă în mijlocul ei câteva sute ori mii de oameni „liberi". Şi astfel, în ipoteza chiar că în ea însăşi experienţa carnetelor nu ar reuşi, este sigur că ar crea în jurul ei o atmosferă de înnobilare morală, ca şi un stimulent creator de natură să reprezinte ele singure o reuşită. (p. 161)

Aceste susţineri par naive, desigur. Să nu ne grăbim însă: căci situaţia descrisă de Noica nu priveşte lumea reală, ci una imaginată, în care o condiţie crucială – faptul că oamenii sunt raţionali şi ca urmare îşi urmăresc propriul interes – este neutralizată. Ceea ce accentuează Noica nu este legat de această condiţie, ci de

---

pentru Noica această direcţie de argumentare a fost importantă, ea nu îmi pare foarte relevantă pentru analiza pe care o încerc aici.

cealaltă: de trăsăturile morale ale comportamentului oamenilor. El urmăreşte să vadă în ce fel acestea vor fi afectate.

Trebuie accentuat că aceste susţineri ale lui Noica au un scop conceptual: de a arăta în ce fel comportamentul oamenilor depinde de existenţa celor două motivaţii – interesul propriu şi motivaţia morală (deci de căutarea valorilor de consum sau a celor de însumare) – şi de a găsi un mecanism prin care aceste motivaţii să se poată separa[1].

4. Notă despre „modulaţiile" fiinţei

După Noica (1996a; 1996b), în limba română modalităţile – adică susţinerile cu privire la ceea ce este posibil, necesar, imposibil, contingent, ba chiar şi cele care fac apel la iterarea acestora (de pildă, o posibilitate a posibilităţii etc.) – au o caracteristică cu totul remarcabilă. Anume, pentru a le construi nu este nevoie să facem apel la alte verbe auxiliare şi nu suntem constrânşi să le luăm ca primitive, alături de verbul a fi. Sigur, atunci când afirmăm că ceva e posibil sau că e contingent vrem să spunem ceva diferit de faptul că acela este sau nu este. Dar, susţine Noica, în limba română modalităţile pot fi produse numai prin apelul la diverse construcţii în care apare verbul a fi. Modalităţile sunt derivate, sunt „modulaţii" ale lui a fi. Desigur, lumile posibile exprimă o „realitate sporită" (Noica: 1996b, p. 23); dar în limba română aceasta este cuprinsă în cea care „este". Cu alte cuvinte, modalitatea este o caracteristică a lumii, care nu ne constrânge să ieşim în afara ei, ci doar să o elaborăm mai sofisticat.

---

[1] Noica susţine că experimentul său are o semnificaţie nu doar economică, ci şi politică (p. 164). Interpretarea lui e una cu care eu sunt însă în profund dezacord. Noica a fost un elitist. Iar aici dezvăluie că şi cuvintele lui de laudă la adresa democraţiei aveau un temei de asemenea elitist. Căci, după el, experimentul carnetelor de cecuri ar arăta că

> După cum economia de ban era depăşită dinăuntrul ei, acum democraţia ar putea apărea ca sortită să se depăşească singură. Şi într-adevăr, consecinţa aceasta trebuie gândită deschis: cu afirmarea demnităţii persoanei dincolo de orice altceva, democraţia făgăduieşte implicit recunoaşterea elitelor în sânul ei, iar prin experimentul carnetelor tinde să instituie elitele cu-adevărat. (p. 165).

Repet, îmi pare că această interpretare e cu totul nefericită.

> în timp ce este reprezintă afirmarea de realitate, în schimb pentru contingenţă, posibilitate, imposibilitate, necesitate, limbile trebuie să pună de obicei în joc câte o expresie specială: „se întâmplă", „e posibil", „e imposibil", „e necesar". Dar iată că în limba română modalităţile acestea ies tot din a fi, compus cu el însuşi. „Ar fi să fie" exprimă posibilitatea (e cu putinţă să fie); sau „n-a fost să fie" exprimă imposibilitatea, după cum „a fost să fie" exprimă necesitatea. (Noica: 1996b, p. 26)

Mai mult, avem, în aceeaşi serie, modalităţi iterate: „de-ar fi să fie – contingenţă a posibilităţii, şi: de-ar fi fost să fie – un fel de posibilitate a contingenţei posibilităţii"[1] (Noica: 1996a, p. 293). Formulând în limbajul standard al logicii modale contemporane, avem: este contingent că ceva e posibil; şi: e posibil să fie contingent ca ceva să fie posibil". Iar toate aceste construcţii sunt redate exclusiv cu ajutorul unor forme ale lui a fi.

---

[1] De multe ori logicienii se simt dezarmaţi în faţa unor astfel de construcţii şi imaginează formule de reducere a lor la

Acum să observăm că în formularea acestor „modulaţii" ale fiinţei apare forma condiţională a lui a fi: facem apel de fiecare dată la un „ar fi", la o imagine condiţională a realităţii. Condiţionalii sunt esenţiali pentru a reda ceea ce este contra faptelor. Şi, cum apelul la acest „ar fi" nu ne duce în afara a ceea ce este, pentru Noica este întru totul admisibil să producem – nu rigid, ci ţinând cont de nuanţe, de context aş zice – imagini alternative ale realităţii; dar care nu sunt străine realităţii, ci mai degrabă sunt părţi ale ei. În acest sens posibilitatea experimentului carnetelor de cecuri este încă o dată legitimată.

Appendix: Manuscrisul care nu a fost

Ataşez aici un text de un alt fel despre Constantin Noica. În anii '80 ne-am întâlnit de mai multe ori, în Bucureşti şi la Păltiniş. Voi încerca să spun aici câteva lucruri nu despre conţinutul scrierilor lui Noica; mai curând va fi vorba despre omul Noica şi despre lumea din jurul lui.

---

scheme mai simple. Poate că cea mai extremă formă e aceea prin care toate modalităţile iterate sunt tratate ca exprimând acelaşi lucru ca şi cele neiterate (în limbajul tehnic al logicienilor modali: modalităţile sunt capturate prin sistemul logic S5).

*

În toamna lui 1986, în biroul meu de la Editura Politică, într-una din zile citeam atent (cu creionul – cum se zicea pe atunci) noua carte a lui Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*. Biroul nu era nici pe departe un loc liniştit. Veneau mulţi autori sau viitori autori sau foşti autori care voiau să menţină relaţiile cu editura. Sigur, nu eu – abia venit în redacţia de filosofie a editurii – eram cel mai căutat; şefa mea, doamna Adela Becleanu-Iancu, era mereu acolo şi, cu o diplomaţie pe care i-am apreciat-o întotdeauna, ştia cum să aranjeze lista viitoarelor propuneri pentru "planul editorial", adică ce cărţi urmau să apară în anii următori în domeniul zis atunci al filosofiei şi gestionat de subredacţia din care făceam parte (dar care cuprindea şi ceea ce azi am numi teorie politică – nu pur şi simplu „ştiinţă politică"). Unul dintre cei care ne vizita era Mihai Milca; pe atunci tocmai fusese numit redactor şef la *Scânteia tineretului* (ziarul, foarte răspândit, era publicat de Comitetul Central al Uniunii Tineretului Comunist – deci se adresa unui public mai tânăr). El tocmai cumpărase, ca şi mine, cartea lui Noica şi m-a întrebat foarte interesat dacă nu vreau să scriu pentru ziar o scurtă recenzie a acesteia.

Am zis: – Da, cu mare plăcere; şi în cam o săptămână i-am dat textul (ne vedeam aproape zilnic la bufetul în care luam prânzul). Recenzia a apărut repede. Sincer, abia după publicarea ei i-am înţeles semnificaţia mai generală: era vorba de faptul că o carte a lui Noica era promovată nu într-o revistă culturală, ci chiar într-un ziar cu puternice constrângeri politice. Recenzia mea nu părea să fie cu nimic specială: ca toate celelalte care apăruseră, era foarte favorabilă. Ea avea însă o parte destul de întinsă în care arătam că argumentaţia lui Noica se îndreaptă într-o direcţie nu foarte fertilă (el dădea o interpretare ontologică a conceptelor utilizate); iar eu sugeram că mai relevantă ar fi fost o înţelegere epistemologică.

Surpriza a venit nu mult timp după aceea. Într-o seară primesc acasă un telefon de la Noica. (Ne cunoşteam, ne întâlniserăm de mai multe ori.) Noica a început prin a-mi mulţumi pentru recenzie; dar şi pentru altceva: pentru faptul că nu produsesem, glumea el, o „noicăreală", şi pentru că formulasem observaţii care lui îi păreau interesante. Şi mă invita să vin, când am timp, la Păltiniş.

M-am dus acolo într-un sfârşit de săptămână, dacă îmi aduc bine aminte cam pe la mijlocul lui februarie 1987, de vineri până duminică. Îi spusesem doamnei Becleanu despre planul meu de a merge la Păltiniş. Iar dânsa mi-a sugerat să îl întreb pe Noica dacă ar fi de acord să publice o carte la Editura Politică. Ceea ce am şi făcut. Şederea mea la Păltiniş, în căbănuţa în care locuia Noica, a fost extrem de intensă. Sigur, am discutat multe (despre *Logica lui Hermes*, neapărat), seara la un ceai în camera lui şi dimineţile în timpul plimbărilor primprejur. Dar cel mai mult am discutat despre un dialog al lui Augustin, *De magistro*. Dialogul are ca punct central o anumită înţelegere a rolului limbajului în gândirea filosofică. Dialogul îmi era destul de cunoscut. Motivul e următorul. Cum se ştie, în *Cercetările filosofice* Wittgenstein începe chiar prin a se raporta la un fragment din acesta. Or, în acea vreme participam la

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

seminarul dedicat lui Wittgenstein, condus de profesorul Flonta la Universitatea din București, și aveam cât de cât o imagine asupra diferențelor cruciale între acesta și Augustin.

Dar nu voi insista aici asupra acelor discuții. Noica a fost de acord să colaboreze cu Editura Politică și mi-a spus că în curând îmi va comunica și despre ce carte ar fi vorba. Am plecat încântat. Era duminică, o zi foarte frumoasă, cu un soare care m-a însoțit tot drumul (destul de lung) pe care l-am făcut pe jos până în Rășinari – unde am reușit să găsesc un camion care m-a dus apoi până în Sibiu, de unde am putut apoi să iau trenul către București.

Am ajuns acasă duminică seara, târziu; la noi venise Gabi Andreescu – prietenul nostru, în acei ani un dizident ferm, atunci aflat sub o severă urmărire securistică. A rămas toată noaptea la noi, pentru ca nu cumva, ajuns mai târziu la el la bloc, sa fie întrebat unde a stat până atunci.

Ca în fiecare zi de lucru, luni dimineața, la 7.30, eram deja la birou. Dar nu am început bine să lucrez că secretarul de partid al Editurii sună și mă roagă sa trec pe la el. M-am dus. Mă așez în fața lui, îmi oferă o cafea și el începe să vorbească. Vreo câteva minute îmi spune cât de mult mă apreciază el, dar și „noi" (era destul de neclar cine erau acești „noi"); îmi spune că el crede că voi avea o carieră „frumoasă" (îmi vine și acum să pronunț expresia care îmi venise atunci în minte, repetată de atâtea ori în documentele de propagandă: un viitor „luminos"). Era clar că voia să îmi spună altceva, așa că l-am întrebat direct: - Care este problema? Răspunsul lui a fost o întrebare: - Cu cine te-ai întâlnit în acest sfârșit de săptămână?

Mi-a fost clar. Ştiam că el era în conexiune cu cei de la Securitate: o colegă îmi arătase de mai multe ori nişte băieţi cu ochi albaştri care intrau la el în birou. Iar întrebarea secretarului de partid al Editurii era foarte explicită. Nu ştiam însă unde bate. Aşa că am răspuns evaziv: - M-am întâlnit cu mai mulţi oameni în aceste din urmă zile. El a precizat: - Unde ai fost plecat? Am răsuflat uşurat, căci iată nu ştia despre Gabi (aşadar, nu aveam microfoane în apartament!). I-am explicat că am fost la Păltiniş, la Noica; am spus că îl cunosc de mai multă vreme şi că ne-am mai întâlnit. El a încheiat calm, dar fără dubii: - Pentru binele tău, te rugăm să nu te mai întâlneşti cu el. (Revenea acel plural care nu era clar la cine se referă.)

Am revenit în birou, dar nu i-am spus nimic doamnei Becleanu. Numai că destul de repede a fost şi ea chemată la directorul Editurii – profesorul Dumitru Ghişe – care într-o discuţie i-a explicat că la Editura Politică nu ar fi potrivit să fie publicate cărţi ale lui C. Noica. Aşa că dânsa mi-a transmis acest lucru. Iar amândoi am înţeles că, în cămăruţa lui Noica de la Păltiniş, tot ce am vorbit a fost ascultat şi a fost foarte, foarte urgent prelucrat.

M-am întâlnit spre vară cu Noica. Ne-am dat întâlnire la ceasul de la Universitate. Şi, plimbându-ne noi, i-am povestit ce se întâmplase. - Da, a comentat scurt Noica: înseamnă că încă mai au ceva împotriva noastră. Eram atent, nu ne urmărea atunci nimeni, care să fi aflat ce vorbeam.

În anii următori în cel puţin două situaţii mi-a fost evident că birourile Editurii gemeau de microfoane. Prima a fost următoarea. Era în vara lui 1989. La un moment dat redactorul şef al Editurii mă cheamă la el şi mă roagă să dau un interviu: - Cui? –

Ziarului *Pravda*, despre activitatea noastră editorială. Am fost de acord și am spus că aş vrea să vorbesc mai cu seamă despre cărţile de filosofie şi despre traduceri: aveam în minte în primul rând colecţia *Idei contemporane*, foarte cunoscută atunci şi foarte apreciată. M-am întâlnit cu ziaristul, singuri într-un birou. Am vorbit vreo jumătate de oră, el m-a întrebat inclusiv despre cenzură, iar eu i-am spus cum nu prea se vedea în cazul cărţilor de filosofie şi al traducerilor, ocolind să scot o vorbă despre alte domenii. Nu ştiu dacă acel interviu a apărut vreodată în *Pravda*. Însă îmi amintesc cum, a doua zi, întâlnindu-mă cu un coleg, şeful de sindicat, acesta mi-a spus: te-ai descurcat foarte bine! Evident, era şi el între cei care mă ascultaseră. (După 1989 a devenit profesor universitar de drepturile omului!)

Al doilea exemplu e acesta. Către mijlocul lui octombrie 1989 directorul Editurii, Dumitru Ghişe, mă roagă să vin la el la birou. Voia nimic altceva decât să stea de vorbă cu mine. Mă mai întâlnisem cu el, citise câteva lucrări scrise de mine şi chiar le aprecia. Mi-a povestit că tocmai se întorsese din Republica Democrată Germană. Acest stat, aveam să aflăm doar peste vreo lună, îşi trăia atunci ultimele zile. Ghişe fusese la congresul filosofilor est-germani. Aceştia, povestea el, fuseseră mult mai mult supuşi unor constrângeri ideologice decât fusese situaţia la noi. Aşa că o temă larg discutată la Congres a fost cerinţa acestora de a nu mai fi sub control ideologic, de a avea libertate de cercetare. Eu îl ascultam şi îmi era clar că Ghişe se gândea serios nu atât la ce se întâmpla în Germania de Est, cât mai degrabă la felul în care se vor petrece lucrurile şi în România. Mai mult, continuă el, tinerii filosofi est-germani s-au rupt şi au făcut o întâlnire separată, afirmând că nu vor doar libertate de gândire şi posibilitatea de a publica fără constrângeri ideologice, ci şi altceva: nu acceptă ca pe viitor comunitatea să fie condusă de cei din generaţiile vechi, care au girat o atât de lungă vreme o pseudo-cercetare. Contextul mi-a părut atunci îndeajuns de potrivit pentru a face o remarcă: - Când va veni vremea şi noi vom face la fel şi suntem pregătiţi pentru asta! Dumitru Ghişe, îmi amintesc atât de limpede, a zâmbit dar nu a mai zis nimic.

Către sfârşitul lui ianuarie 1990 eram din nou împreună cu el. – Îţi aminteşti, mi-a zis, de discuţia noastră şi de faptul că am tăcut atunci? Erau, a continuat el, prea multe microfoane în ziduri ca să pot să îţi răspund ceva. (Aveam însă atunci în minte şi o altă întâmplare cu el, în care nu păstrase tăcerea: pe 20 decembrie 1989 el rămăsese la Academia „Ştefan Gheorghiu", unde era prorector. Şi dă un telefon la Editură, să vadă ce se întâmplă acolo. Eram de faţă când secretara l-a întrebat: - Care este situaţia? Iar răspunsul lui a fost, atunci, uluitor: - Timişorenii mei rezistă.)

Povestea începe acum să se închidă. Prin martie 1990 fostul secretar de partid mă roagă să vin din nou în biroul lui. Acum Editura devenise Humanitas, iar eu eram redactor şef. – Cred că e un lucru pe care nu îl ştii, îmi spune. E urmarea a ceea ce ţi-am transmis când ai venit de la Păltiniş. Ani de zile, cam la două săptămâni, ei veneau la tine la birou, după orele de program, şi căutau în sertarele tale manuscrisul lui Noica. Înţelegeam că nu aveau de unde să ştie că Noica nu avusese de ce să mai trimită vreo lucrare la Editură, fiindcă discuţia mea cu el, în care îi transmisesem refuzul în fapt al fostei Edituri Politice de a-l publica, fusese pe stradă, lângă Universitate.

Dar mai era ceva straniu. Pentru ca o carte să ajungă să fie publicată de Editura Politică trebuia ca aceasta să fie aprobată de conducerea acesteia şi apoi, undeva, la Comitetul Central al Partidului. Nu eu decideam să fie publicată. Or, pare-se că cei de la Securitate nu erau deloc siguri că acest proces era unul pe care ei îl puteau controla şi de aceea voiau să se asigure că nu există un manuscript al lui Noica acolo.

Nu am ştiut şi nici nu am bănuit nimic despre acele vizite ale băieţilor de la Securitate. Avusesem impresia că viaţa mea nu era controlată. Însă nu era aşa: cât de mult era controlată nu ştiu, fiindcă niciodată nu am vrut să aflu. Nu am vrut să aflu dacă am avut dosar la Securitate şi cu atât mai puţin ce ar fi conţinut acesta. Am vrut să rămân cu formula: nu am de ce să mă laud cu necolaborarea mea cu securitatea, fiindcă nu am niciun merit; ei nu m-au căutat niciodată.

Pesemne că nu eram deloc „de nădejde". De fiecare dată când mă gândesc la acest lucru îmi amintesc o poveste a tatălui meu. El era, la sfârşitul anilor '30, elev la liceul Pedagogic din Buzău şi, ca toţi cei care proveneau de la ţară, stătea în cămin. Mulţi dintre colegii săi îmbrăcaseră cămaşa verde. Iar într-o zi se duce şi el la şeful de cuib şi îi spune că ar vrea să li se alăture. Acesta se uită la el şi îi replică: - Ştiu foarte bine că glumeşti. Eşti neserios, ai făcut mereu glume despre noi, ţi-ai bătut joc de unii camarazi, aşa că nu putem să te admitem. Avea dreptate; nici tata nu era de nădejde.

BCU UNIVERSITY LIBRARY

Referinţe bibliografice

Bellu, N. (coord.) (1989). *Morala în existenţa umană. Cercetare ontologică*, Bucureşti: Editura Politică.

Blaga, L. (1969). Orizont şi stil în Lucian Blaga. *Trilogia culturii*, Bucureşti: Editura pentru Literatură Universală.

Brăileanu, T. (1941). *Teoria comunităţii omeneşti*, Bucureşti: „Cugetarea" Georgescu Delafras.

Cioran, E. (2011). *Schimbarea la faţă a României*, Bucureşti: Humanitas.

Corneliu Botez, C. (2002). Drepturile femeii în constituţia viitoare, în Mihăilescu, Ş. (ed.) *Din istoria feminismului românesc. Antologie de texte (1838-1929)*, Iaşi, Polirom.

Elster, J. (1985). *Making sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.

Flonta, M. (2017). *Răspântii ale gândirii*, Bucureşti: Humanitas.

Gusti, D. (1932). *Curs de etică*, îngrijit de D.C. Amzar şi Ernest Bernea; editat de Dem. N. Vasilescu, Bucureşti: Universitatea din Bucureşti.

Liiceanu, G. (1991). *Jurnalul de la Păltiniş. Un model paideic în cultura umanistă*, Bucureşti: Humanitas.

Liiceanu, G. (2018). *Aşteptând o altă omenire*, Bucureşti: Humanitas.

Manoilescu, M. (1934). *Le siècle du corporatisme*, Alcan, Paris.

Manoilescu, M. (1938). *Încercări în filosofia ştiinţelor economice*, Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului, Bucureşti.

Manoilescu, M. (1942). *Rostul şi destinul burgheziei române*, Bucureşti: Georgescu-Delafras.

Marx, K. (1987). *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*, Bucureşti: Editura Politică.

Miroiu, A. (2016). *Fuga de competiţie*, Iaşi: Polirom.

Noica, C. (1991 [1944]). *Pagini despre sufletul românesc*, Bucureşti: Humanitas.

Noica, C. (1993). *Modelul cultural european*, Bucureşti: Humanitas.

Noica, C. (1993a). *De Caelo. Încercare în jurul cunoaşterii şi individului*, Bucureşti: Humanitas.

Noica, C. (1993b). „Scrisoare către un intelectual din Occident", în *Modelul cultural european*. Bucureşti: Humanitas.

Noica, C. (1996a). *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Bucureşti: Humanitas.

Noica, C. (1996b). *Sentimentul românesc al ființei*, Bucureşti: Humanitas.

Noica, C. (1997). *Manuscrisele de la Cîmpulung. Reflecții despre țărănime şi burghezie*, Bucureşti: Humanitas.

Noica, C. (1998). *Devenirea întru ființă. Scrisori despre logica lui Hermes*, Bucureşti: Humanitas.

Partenie, C. (ed.) (2004). *Plato: Selected Myths*, Oxford: Oxford University Press.

Platon (1976). Protagoras, în *Opere*, vol I, Bucureşti: Editura Ştiințifică şi Enciclopedică.

Pleşu, A. (2003). *Despre îngeri*, Bucureşti: Humanitas.

Pleşu, A. (2008). *Minima moralia*, Bucureşti: Humanitas.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

Rădulescu Motru, C. (1998). „Cultura română şi politicianismul", în *Scrieri politice*, Bucureşti: Nemira.

Simmel, G. (2011). *The Philosophy of Money*, London New York: Taylor & Francis e-Library.

Slavici, I. (1910). *Educațiunea morală*, Bucureşti: Institutul de Arte Grafice şi Editura Minerva.

Taşcă, G. (1938). *Liberalism, corporatism, intervenționism*, Bucureşti.

Vulcănescu, M. (1991). *Dimensiunea românească a existenţei*, Bucureşti: Editura Fundaţiei Culturale Române.

Zamfirescu, V.D. (2014). *În căutarea sinelui*, Bucureşti: Trei.

II

DESPRE CONDIȚIA FILOSOFICĂ A LOGICULUI

Apreciat profesor de logică la Universitatea bucureşteană, truditor zeci de ani asupra temelor aride ale logicii clasice şi moderne, Radu Stoichiţă (1920-1981) impresiona, în primul rând, prin extraordinara sa capacitate speculativă. Este adevărat, în cercetările sale, R. Stoichiţă s-a aplecat cu multă răbdare asupra logicii moderne, asupra operei precursorilor şi întemeietorilor ei (Leibniz, Boole, Frege, Russell), asupra sistemelor logicii simbolice actuale. Dar spiritul său tresărea nu la contemplarea sublimării riguroase, calculatorii, a formei logice, ci la sesizarea îngemănării ei consubstanţiale cu conceptul. El nu a năzuit să propună noi sisteme logice, aşa cum atâţi autori, miraţi în faţa formei logice, şi-au încercat puterile. Pe R. Stoichiţă nu îl sensibiliza mecanismul formal prin care concluzia se inferă din premise, nici construcţia logică în sine, ci gândul, conceptul surprins în însăşi forma logică. Din perspectiva sa, pe care a promovat-o cu stăruinţă de-a lungul întregii activităţi, logicul e saturat de filosofie; iar obiectivul pe care, în mod explicit, şi l-a asumat a fost tocmai acela de a scoate în lumină felul şi locurile în care filosofia dă naştere („dă concept") unei sau altei forme logice. A stăruit, de pildă, îndelung, asupra celor mai elementare dintre ele – logica propoziţiilor şi cea a

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

predicatelor - încercând să pună în evidenţă gândul şi aici, în structurile fundamentale ale logicului. Logicul era pentru R. Stoichiţă un tărâm cu o relevanţă filosofică de ordinul întâi, în care sălăşluieşte marea problematică din care au izvorât filosofia eleată sau cea aristotelică, cea kantiană sau cea hegeliană.

Depărtându-se de motivele şi demersurile îndeobşte recunoscute ca semnificative în înţelegerea filosofică a logicii, cugetarea sa îşi ia adesea zborul, se înalţă în zvâcniri bruşte, pentru ca apoi să survoleze timp îndelungat, privind cu totul altceva decât ne-am fi aşteptat cei rămaşi jos, descriind pe larg, imaginând acolo sus o hartă surprinzător de amănunţită şi de desluşită a terenului de dedesubt. Totuşi, nu o dată, cel ce parcurge paginile scrise de R. Stoichiţă are senzaţia atât de dificil de depăşit a hăului ce desparte faptul logic de cugetarea asupra lui: căci nu arareori reflecţiile lui R. Stoichiţă par condamnate să zacă în tărâmul speculativului; o speculaţie desuetă care, pe de o parte, e incapabilă să discearnă în faptul logic tematica lui specifică de natură filosofică, văzând în el ceea ce nu era de văzut, sau, oricum, ceva periferic lui; ori, pe de altă parte, o speculaţie degenerată prin aplicarea asupra unui obiect a-speculativ prin chiar felul său de a fi sau, în orice caz, lipsită de forţa veritabilei dialectici interioare. Receptarea perspectivei asupra logicii a lui R. Stoichiţă, în semnificaţia ei reală, e într-adevăr dificilă, atât pentru acei care, aşezaţi într-un alt unghi, întrezăresc cu totul alte probleme „filosofice" ale logicii (de pildă, cei instruiţi în tradiţia filosofiei analitice), cât şi pentru cei cărora logica modernă li se înfăţişează, în primul rând, în ipostaza sa de calcul formal. Reflecţiile asupra logicii ale lui R. Stoichiţă contrariază adesea şi surprind tocmai fiindcă ele nu sunt comise dinspre ceea ce, mai mult sau mai puţin tacit, se recunoaşte a constitui problematica filosofică „standard" a logicii.

Desfăşurată în extensiune, perspectiva filosofică a lui R. Stoichiţă asupra logicii incită în numeroase puncte. De la ideea de metodologie, de la ideea specificităţii abordării de tip filosofic a fenomenelor logice în raport cu alte abordări (de pildă, cu „interpretarea matematicienilor", înţeleasă drept soluţie a unei probleme filosofice – interpretare cu care polemizează pe larg în articolul *Problema continuităţii şi discontinuităţii în primele două aporii ale lui Zenon),* până la natura valorii logice, problematica modalităţii, raportul între faptul logic şi legea logică, semnificaţia calculului logic, relaţia sintaxă-semantică – în fiecare loc am putea sublinia contribuţiile, interpretările sale originale. Dar, atât pentru că în studiul de faţă nu năzuim nici pe departe să prezentăm exhaustiv concepţia asupra logicii a lui R. Stoichiţă, ci doar să propunem un mod particular de a-i sesiza configuraţia, articulaţiile, cât şi pentru că ceea ce am dorit să punem în faţa cititorului a fost o *introducere problematizantă,* am preferat să analizăm mai pe larg patru aspecte centrale ale filosofiei logicii a lui R. Stoichiţă: 1) natura metodologiei adecvate cercetării logicului; 2) dubla ipostază, gnoseologică şi ontică, a logicului; 3) rolul conceptului de valoare de adevăr în înţelegerea filosofică a logicii; şi, în sfârşit, 4) sensul formelor logice.

1. O metodologie non-empiristă

Ca temperament filosofic, R. Stoichiţă a fost un raţionalist. Faptul se vădeşte prin întreaga sa operă şi este exprimat, poate în modul cel mai convingător, de stăruitorul studiu pe care l-a depus asupra operei lui G. W. F. Hegel[1]. Încercând să-şi definească perspectiva filosofică, R. Stoichiţă sublinia valenţele ei integratoare: analiza filosofică e de natură *calitativistă de ordinul categorial al esenţei*[2]. (Anticipând, vom spune că în concepţia sa „categorialul" semnifică filosoficul, iar „esenţialul" – structurile cu valoare reflectorie[3]). Acest moment integrator în cercetarea cunoaşterii e identificat de autor cu *dialecticul*. De aceea, în perspectiva sa metodologică, relevarea structurilor fundamentale ale obiectului – structuri care, în virtutea naturii lor categoriale şi esenţiale, ţin de domeniul filosofiei – înseamnă descifrarea mecanismelor de constituire şi manifestare, la acel nivel, a dialecticului. În particular, problema e următoarea: în ce constă *dialectica formelor logice?*

R. Stoichiţă propune o restructurare a problematicii logicii moderne, având drept conţinut înţelegerea comprehensivă, integratoare a logicii atât ca filosofic, cât şi ca ştiinţă particulară. „Explicitare: logica

---

[1] Puţine din lucrările elaborate de R. Stoichiţă în această direcţie au văzut deja lumina tiparului: se detaşează însă cartea *Natura conceptului în Logica lui Hegel*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, precum şi contribuţiile sale la tălmăcirea în limba română a unor opere ale marelui filosof german.

[2] „Interpretarea unui enunţ non-numeric de tip godelian", în *Revista de filosofie*, 11, nr. 2, 1964, p. 199n.

[3] *Limbajul formalizat - raportul dintre semantic şi sintactic*, în *Probleme de logică*, voi. II, Editura Academiei, Bucureşti, 1970, p. 176.

BCU ASTRA CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

este cercetarea structurilor, a diverselor formaţiuni abstracte, îmbogăţindu-se odată cu dezvoltarea diverselor ştiinţe (de aceea ea e ştiinţă particulară); pe de altă parte, tot logica studiază aceste structuri în lumina conceptului de adevăr, redarea inteligibilă a realităţii (de aceea ea e disciplină filosofică)"[1]. Categoria de adevăr se impune astfel ca centrală oricărei abordări filosofice a logicii; iar dialectica adevărului – ca unitate a subiectului şi obiectului, a „gnoseologicului" şi „onticului" – reprezintă procesul prin care se dezvăluie natura profundă a logicii.

Filosofia marxistă l-a atras pe R. Stoichiţă tocmai prin promovarea spiritului raţionalist-dialectic. În materialismul marxist el a întrezărit întruparea opţiunilor sale filosofice fundamentale – în primul rând posibilitatea de a întemeia realist, printr-o *analiză structurală metodologică multilaterală*[2], semnificaţia formelor logice, de a formula o viziune categorială, integratoare asupra logicii. Lipsa conceptului şi a gândului – aceasta a detectat ei în celelalte orientări alternative în filosofia logicii. În răspărul lor, calea care i-a părut ca cea mai promiţătoare a fost aceea întemeiată pe ideea de dialectică.

Cuvântul „dialectic" – care va reveni atât de des în cele ce urmează, tocmai datorită rostului deosebit pe care R. Stoichiţă îl acordă conceptului designat de acesta – e desigur vag, precum şi ambiguu. Ce este dialectica? Avea el în vedere o analiză, de felul celor care erau practicate în urmă cu două-trei decenii şi care astăzi nu mai atrag, dat fiind că alte perspective metodologice, mai puţin bătătorite, mai puţin încărcate ideologic, au produs rezultatele cele mai semnificative în filosofia cunoaşterii şi a logicii? Sau se gândea la încercările, mai vechi sau mai noi, în haine mai multe sau mai puţin moderne, de a substitui logica prin dialectică, la rândul ei despuiată de conţinut şi reconstruită „formalizat?" Cartea sa, *Natura conceptului în Logica lui Hegel,* prin ultimul ei capitol, se dovedeşte în acest sens deosebit de folositoare cititorului care are răbdarea să urmărească demonstraţia uneori foarte dificilă, labirintică: pentru R. Stoichiţă, dialectica nu e altceva decât metoda adecvată cercetărilor filosofice, deci categoriale şi integratoare. Metoda e universală, dar, avertizează el, nu este unică: a gândi astfel ar însemna transformarea ei în sistem, ontologizarea ei, trecerea metodei în speculaţie[1]. Două par a fi exigenţele pe care, din perspectiva lui R. Stoichiţă, trebuie să le satisfacă o metodă filosofică: mai întâi, să asigure posibilitatea unei redări adecvate, „autentice"[2] a realităţii. În al doilea rând, ea trebuie să fie unitară şi totalizatoare. Să explicităm: realitatea este procesuală şi diversă, multiplă. Procesualitatea reală are o funcţie integratoare: de aceea reprezentarea ei adecvată în cunoaştere va depăşi simpla reprezentare statică şi se va închega totalizator, global. Aceasta presupune însă capacitatea subiectului de a reflecta dinamic, informativ onticul: însă o atare reflectare, consideră autorul, nu se poate realiza decât prin intermediul conceptului, la nivelul intelectului[1]. Conceptul trece dincolo de fapt, pătrunde în ceea ce *poate* să fie şi e *necesar* să fie faptul: în zona esenţialităţii.

---

[1] *Idem*, p. 179.

[2] A se vedea "Der Wahrheitsbegriff. Beziehung derzweiwertingen zurmehrwertingen Logik", în *Analele Universităţii Bucureşti*, seria *Acta Logica*, 11, nr. 11, 1968, pp. 75-83. O traducere în româneşte a lucrării a fost realizată de Alexandru Surdu pentru volumul menţionat.

---

[1] *Natura conceptului în Logica lui Hegel*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 106.

[2] „Autentic" e utilizat de autor pentru a desemna acel "atribut al enunţului care designează existenţa faptică a unui fenomen pe care îl considerăm a avea caracter veritabil în raport cu alt fenomen care pretinde ilicit a-l avea" (*Ibidem*, p. 11n).

Totuşi, potrivit lui R. Stoichiţă, nu este posibil să se stabilească un izomorfism între realitate şi metodă: pe de o parte, este adevărat că formele logice au un caracter reflectoriu şi este posibil să se regăsească la nivelul onticului structuri care pot fi decelate în spaţiul cunoaşterii. Astfel, atunci când o entitate gnoseologică (de pildă, o anumită categorie) e capabilă să vizeze un obiect de sine stătător, atunci ea poate fi transferată la nivel ontic. Dar, pe de altă parte, argumentează filosoful, corespondenţa nu se poate institui, inclusiv la nivelul metodei, ca întreg: metoda nu trebuie substituită realităţii, ci înţeleasă conform naturii sale – ca reflectare a structurilor reale; numai în acest mod rămânem asiguraţi cu privire la distincţia dintre concept şi fapt[2], dintre gândire şi obiectul gândit. Ca urmare, deşi întemeiază inferenţa de la structurile cunoaşterii la realitate, metoda nu poate întemeia *inclusiv* ontologizarea sa. Evidenţiind la nivelul metodei procesul de autoproducere şi autoconstituire a subiectului prin înlănţuirea abstracţiilor, Hegel a mers totuşi prea departe, odată ce a admis că este posibil să se conchidă de

---

[1] *Ibidem*, pp. 102-103.
[2] *Ibidem*, p. 143.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

la structura metodei la ontic – că, deci, există un izomorfism între geneza subiectului şi onto-geneză. La Hegel structura metodei de a cunoaşte se reifică – subiectul, în ipoteza de subiect absolut, devine identic cu obiectul ca atare; metoda se ontologizează. Cu aceasta, raportul heterologic între subiectul şi obiectul cunoaşterii este suprimat, căci e imposibil acum să se distingă între cel ce cunoaşte şi acela care este cunoscut, între concept şi fapt. Mai mult, perspectiva strict metodologică asupra constituirii subiectului este proiectată de Hegel asupra universului în ansamblul său: „La el nu mai e vorba de o perspectivă unitară prin rigorarea ei, dar corespunzătoare şi aplicabilă multitudinii proceselor dialectice reale – şi anume integral fiecăruia în parte –, ci la el este vorba de o *unică structură dialectică, ce este structura universului însuşi.* Universalităţii incontestabile a metodei i se substituie universalitatea unui unic model, devenit astfel Universul însuşi, deci cel în afara căruia nu are nici posibilitate şi nici drept de fiinţare. *Aceasta este preschimbarea metodei în sistem, iar procedarea speculativă e în esenţă această ilicită preschimbare, evident oricum şi oriunde ea se manifestă*"[1]. Dacă, dimpotrivă, se deosebeşte cu grijă metoda de realitate, universul ni se dezvăluie într-o cu totul altă lumină: „unitatea la nivel categorial a dialecticii (deci: a metodei – *n.ns.*) implică la nivel empiric diversitatea, deci multiplicitatea proceselor dialectice real-factuale"[2].

Cunoaşterea unui obiect, în concepţia raţionalistă a lui R. Stoichiţă, nu se poate reduce la determinarea caracteristicilor sale „empirice”[1], momentul teoretic, explicativ, este singurul capabil să asigure accesul la esenţa fenomenelor, este singura garanţie a necesităţii şi universalităţii. „Necesitatea şi Universalitatea trebuie să-şi găsească origine existenţială. Dar, odată ce e dobândită (în cadrul filosofiei aristotelice – *n.ns.)* înlăuntrul substanţei prime, însuşi caracterul existenţial al acesteia dobândeşte, la rândul său, valenţa esenţialităţii. Propriu-zis, esenţialul se dovedeşte astfel a fi existenţialul, la nivelul necesităţii şi universalităţii însă (şi reciproc ce e necesar şi universal se dovedeşte a fi esenţial, însă numai la nivelul existenţialului)”[2]. Logica, de pildă, în calitatea sa de obiect asupra căruia se apleacă meditaţia, urmează a fi, mai întâi, abordată „empiric”. Acest lucru este posibil întrucât, pe de o parte, logica pleacă de la date pur constatative[3]. Pe de altă parte, la nivelul posibilului – cel la care se constituie logicul – funcţionează aleatoriul, îşi află loc fenomenele statistice, deci empiricitatea. În măsura în care se apelează la o metodologie empiristă, demersurile cunoaşterii se reduc la înregistrare, catalogare şi comparare; or, aceste proceduri sunt incapabile să ofere garanţia necesităţii şi universalităţii[4].

---

[1] *Ibidem*, p. 106.
[2] *Ibidem*, p. 114.

---

[1] Felul în care foloseşte autorul termenul „empiric” va fi menţionat mai jos.

[2] *Demonstraţie şi teorie. Note asupra raţionalismului lui Platon şi Aristotel*, în *Probleme de logică,* voi. VII, Editura Academiei, Bucureşti, 1977, p. 149.

[3] „Relaţia asertoric – modal – deontic”, în *Revista de filosofie,* 21, nr. 3, 1074, p. 314.

[4] *Asertoric - posibil - necesar*, lucrare manuscrisă, 72 pagini format A5. Titlul dat de noi (Cristian Petru şi Adrian Miroiu).

Încercând să analizăm mai pe larg felul în care înţelegea R. Stoichiţă empiricul şi metodologia specifică lui, să ne oprim, iarăşi, asupra nuanţărilor şi precizărilor din capitolul „Dialectică speculativă – dialectică empirică" al cărţii *Natura conceptului în Logica lui Hegel.* În mod tradiţional, subliniază autorul, empiricul era determinat ca o caracteristică a cunoaşterii sensibile. Metodologia empirică porneşte tocmai de la o astfel de înţelegere („amputare"[1]) a empiricului: structurile metodologice pe care ea le detectează la nivelul cunoaşterii sensibile – adică la nivelul percepţiei şi reprezentării – sunt identificate cu structurile (reale) ale empiricului însuşi; faptul sensibil e identificat cu faptul empiric. De asemenea, se admite că *empiricul defineşte veritabilul real*; de aceea, metodologia empiristă, analog celei speculative, încearcă să determine natura realităţii în mod restrictiv, şi anume în raport cu structurile metodologice ale sensibilului. Ambele metodologii, observă R, Stoichiţă, pun la lucru acelaşi mecanism: reificarea, ontologizarea metodei de cunoaştere, transformarea ei înseşi în obiectul ca atare[2]. Detaşarea de această perspectivă solicită de aceea, în mod hotărâtor, păstrarea distincţiei între metodă şi fapt. Pentru a realiza acest lucru, este nevoie, în primul rând, o înţelegere mai largă, mai flexibilă a „empiricului"[3]. Empiricul va trebui înţeles nelimitativ, ca exprimând tot ceea ce e într-adevăr în fapt; orice proces real (care se dezvoltă şi se încheagă fiecare în parte ca totalitate[1]) este empiric. În al doilea rând, dialectica trebuie să fie empirică (nu empiristă! – avertizează autorul); cu alte cuvinte, metoda, deşi unitară, trebuie să poată corespunde multiplicităţii proceselor dialectice factuale, altfel zis: empiricului.

---

[1] *Natura conceptului în Logica lui Hegel*, p. 111.

[2] *Ibidem*, p. 113.

[3] Să notăm: această tendinţă este destul de răspândită în epistemologia contemporană; liberalizarea conceptului de „empiric", sublinia undeva W. Stegmüller, e o condiţie a progresului cercetărilor epistemologice.

Cum trebuie mânuite în contexte particulare atare indicaţii metodologice ? Să presupunem, de pildă, că „faptul empiric" care ne interesează – dat fiind că obiectul de cercetare pe care îl avem în vedere e logica – este forma logică numită *implicaţie materială.* În implicaţie, argumentează R. Stoichiţă, intervine o secvenţă pur factuală (adică: empirică) a evenimentelor. „În mod factual" referă la „o împrejurare care are loc în mod simplu şi al cărui prezent îl stabilim simplu"[2]. Implicaţia materială reflectă pe plan logic o stare de fapt, empiricul. Dar evenimentul ca atare nu poate să-şi exprime propria legitate, căci aceasta nu ţine de natura proprie a factualilăţii. Metodologia empiristă nu este în stare să depăşească „întinderea finităţii", vegetarea în factologie, să atingă necesarul, adică să realizeze trecerea la *concept*[3]. O atare translaţie a implicaţiei în esenţialitatea sa nu se poate realiza la nivelul simplei derivabilităţi – adică la cel al simplei constatări factuale, aşadar empiric. Este necesar să intervină deducţia logică[1]. Abia în acest moment implicația își evidențiază rolul în reflectarea de tip necesar și universal a realității.

---

[1] *Ibidem*, p. 111.

[2] A se vedea "Bemerkungen zur Erkenntnisfunktion der Materialen *Implication*", în *Revue Roumaine des Sciences Sociales - Série de Philosophie et Logique,* 10, nr. 2,1966, pp. 125-137.

[3] *Asertoric - posibil - necesar.*

Totuși, consideră R. Stoichiță, din cele spuse până acum încă nu decurge că, realmente, am pășit dincolo de metodologia empiristă. Fereastra către acel „dincolo" a părut să fie ideea de validitate, care induce necesarul și universalul. Însă validitatea păstrează încă ceva din metoda empiristă: cantonarea în descriere, simpla constatare a ceva, căruia i se contestă automișcarea, până la urmă întinderea fapticului până acolo unde el pare să treacă în universal. Or, validitatea nu epuizează logica[2]: metoda adecvată cercetării logicii cere să se evidențieze dezvoltarea dialectică a formelor logice, iar prin aceasta se trece *dincolo* de simpla lor descriere (cf., pentru acest ultim aspect, secțiunea III mai jos). Un exemplu este poate binevenit: cantonarea într-o perspectivă empiristă nu e capabilă să deosebească legea logică de principiul logic. În calculele bivalente cu propoziții, de exemplu, se poate demonstra echivalența oricărei legi logice cu principiul necontradicției (care, la rândul său, apare echivalent cu principiul identității, ca și cu cel al terțului exclus). Principiul logic are însă un strat diferit de cel al legilor logice; el este integrator, are – argumentează autorul – un caracter metodologic[3] și, de aceea, determinarea

---

[1] *Bemerkungen zur Erkenntnisfunktion der Materialen Implication.*

[2] *Considerații în legătură cu matricea implicației,* lucrare manuscrisă, nouă pagini format A5. Titlul îi aparține lui R. Stoichiță.

[3] „Les principes de la pensée dans le calcul des proposition AN, CN" (în colaborare), în *Analele Universității*

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

semnificației sale logice nu se poate realiza la nivelul empiric al faptelor logice, ci doar la acela al reflecției conceptuale asupra lor. O atare reflecție este însă filosofică: a evidenția deci inadecvarea unei metodologii empiriste a logicii înseamnă, implicit, a semnala caracterul filosofic al acesteia.

Desigur, avertizează filosoful, opțiunea pentru o metodologie non-empiristă presupune respingerea metodologiilor empirist-factologice; dar de aici nu decurge și „devalorizarea gnoseologică" a empiricului și a metodologiei specifice de abordare a lui[1]. De exemplu, încercările de reduce a semanticii la sintaxă (în prelungirea cercetărilor lui Tarski asupra conceptului de adevăr) exprimă o metodologie empiristă, identică, în esența ei, propunerii nominaliste de reducere a inteligibilului.

În viziunea lui R. Stoichiță logica are un statut aparte: ea este atât o știință particulară, cât și o disciplină filosofică. Din acest motiv la nivelul ei metodologia utilizată dobândește lumini noi, specifice. Formele logice, arată el, reflectă realitatea: atunci însă când în abordarea logicii s-au produs argumente puternice în favoarea utilizării unei anumite metodologii (bunăoară, una „non-empiristă"), e necesară și o interogare cu privire la însăși semnificația *logică* a acestei situații. Ideea că o metodologie descriptiv-empiristă, factologică, e inadecvată revine la aceea că teoreticul (tărâm al necesității și universalității) își are justificare.

București, seria *Acta Logica,* 7-8, nr. 7-8,1964-1965, pp. 189-192.

[1] *Limbajul formalizat – raportul dintre sintactic și semantic,* p. 175n.

Care este însă *sensul logic* al unei astfel de situaţii? Analiza formei logice în funcţie de criteriul adevărului este, subliniază filosoful, în acelaşi timp logică şi gnoseologică, într-un singur act[1]. Întrucât metoda analizei logicului are acest dublu aspect, este posibil să punem şi, în acelaşi timp să răspundem şi unei alte probleme: aceea a trecerii de la structurile fundamentale ale cunoaşterii – cele logice – la structurile fundamentale ale realităţii: „prin intermediul gnoseologicului logicul e referit la ontic"[2].

Cercul argumentaţiei se închide acum: dacă doar o metodologie non-empiristă e capabilă să redea dialectica formelor logice, dacă deci e valabilă doar o metodologie care justifică teoreticul – deci esenţialitatea, universalitatea, necesitatea – atunci, în mod consecvent, trebuie respinsă „vegetarea în factologie" şi trebuie recunoscută *existenţa* necesarului[3]. Necesarul are statut ontic: mai mult chiar, o filosofie care respinge necesarul ca existent este auto-contradictorie[4].

În secţiunea următoare vom reveni asupra structurii acestei demonstraţii şi asupra temeiurilor ei filosofice. Până atunci să menţionăm una dintre cele mai importante consecinţe ale metodei preferate de R.

---

[1] A se vedea „La transcription du carre logique en calcul propositionnel", în *Analele Universităţii Bucureşti*, seria *Acta Logica*, 6, nr. 6,1963. pp.. 145-162.

[2] *Limbajul formalizat - raportul dintre sintactic şi semantic*, p. 179.

[3] A se vedea *Asertoric - posibil - necesar*.

[4] A se vedea lucrarea manuscrisă *Întâmplătorul şi necesarul. Consideraţii onto-logice*. Am reunit sub acest titlu două fragmente răzleţe.

BCU BUCUREȘTI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Stoichiță: *perspectiva anti-humeiană* care, în concepția sa, este consistentă cu o abordare dialectică, integratoare a logicii moderne. Deși nu sunt referiri explicite (singura notă polemică e în raport cu filosofia existențialistă – iată cât de departe înțelegea el că bat considerațiile sale!), totuși în mod direct argumentele în favoarea recunoașterii existenței necesarului sunt îndreptate împotriva interpretărilor pozitiviste (și post-neopozitiviste) ale logicii. În plus, a acorda semnificație ontologică necesarului este o atitudine care, înlăuntrul filosofiei lui R. Stoichiță decurge și din orientarea sa generală: un raționalism de inspirație hegeliană.

2. Logică și realitate

În scrierile lui R. Stoichiță, în numeroase locuri revine ideea realistă potrivit căreia structurile subiectului sunt *reflectări* (ideale) al structurilor obiectului. Credem că e necesar să accentuăm asupra acestui fapt: ideea de reflectare e, în genere, o componentă a fiecărei perspective filosofice realiste și nu se reduce la înțelesul pe care i l-a dat V. I. Lenin. Există, e adevărat, locuri în care R. Stoichiță se apropie mult de o asemenea înțelegere a „reflectării” – de exemplu în lucrarea manuscrisă *Analiza cunoașterii noționale* (datată 1955). Dar și acolo, precum în celelalte scrieri, el se detașează de acel punct de vedere și propune o concepție asupra raportului între logică și realitate care, privită cu comprehensiune, credem că reprezintă un punct central de interes.

Pentru R. Stoichiță, ideea de reflectare pare să aibă multe afinități cu ideea aristotelică a adecvării intelectului la lucruri. Corespondența, izomorfismul cu

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

realitatea nu sunt afirmate decât la nivelul structurilor fundamentale ale gândirii – care, tocmai datorită acestui caracter al lor, sunt, în același timp, forme logice. Chiar și atunci când – în lucrarea menționată mai sus – filosoful supusese analizei felul în care se constituie noțiunile, încercând să demonstreze caracterul lor reflectoriu, argumentele sale vizau mai degrabă trăsăturile de natură logică ale noțiunilor decât conținutul care se presupunea că „reflectă" unele aspecte ale realității. Afirmarea caracterului reflectoriu al formelor logice, este, credem, remarcabilă, și este așa nu doar pentru că această linie de cercetare este explorată cu deosebită vigoare în epistemologia și filosofia contemporană a logicii, ci și pentru că reprezintă unul dintre postulatele fundamentale ale filosofului, funcție de care se configurează într-o mare măsură problematica abordată, precum și răspunsurile pe care le formulează.

Nu pare a fi un simplu accident (derivat, oarecum, din natura temelor tratate în lucrările sale) faptul că proprietatea de a reflecta realitatea e atașată doar logicului și formelor logice prin care se manifestă acesta. După R. Stoichiță, posibilitatea de a detecta un astfel de izomorfism reflectoriu se află doar la nivelul filosofiei: numai întrucât e filosofie, logica e reflectare a existenței. În forma logică, așa cum am menționat mai sus, el sesiza îngemănarea, „într-un act unic", a momentului gnoseologic și a celui ontologic: forma există doar prin conținutul său, prin adevărul său, prin corespondența sa cu ceea ce e dincolo de ea – cu realul; „funcția reflectorie a formei logice ca atare constă în reproducerea în și prin propria ei structură (exprimatul) a structurii conceptului de adevăr (exprimabilul), înfăptuindu-se astfel adecvarea formei logice la real, la ontic – principiul său de existenţă"[1]. Prin urmare, există un termen mediu (formularea trimite direct la reflecţiile lui Hegel despre semnificaţia silogismului) ce reuneşte într-un întreg formele logice ca atare şi realitatea: „forma logică reflectă realitatea în fondul ei esenţial, necesar şi universal prin intermediul conceptului de adevăr"[2]. Tot aşa, a înţelege mecanismele prin care are loc creşterea cunoaşterii în continua ei adecvare la real înseamnă a determina „dialectica conceptului de adevăr".

Se află presupusă în acest loc şi o altă relaţie de corespondenţă structurală în care intervine logicul: cea dintre formele logice şi structurile gândirii. „Un act de gândire unitar, şi numai unul, corespunde unei anumite determinări şi acelei forme logice prin care se prezintă. Din această cauză ea este, după această esenţă a ei, unitară şi nu poate fi altfel decât este fără a pierde conceptul de adevăr şi astfel să devină pur şi simplu absurdă sau să exprime cu totul altceva decât ea este determinată să exprime"[3]. Unei forme logice îi corespunde un şi numai un act de gândire; corespondenţa merge chiar mai departe, consideră R. Stoichiţă, căci structurilor elementare ale gândirii le corespund forme logice fundamentale (*ibidem*).

Întrucât logica este disciplină filosofică, întemeierea formei logice ca reflectare a existenţei trebuie căutată în ontologie. Aristotel este cel care a formulat

---

[1] *Limbajul formalizat - raportul dintre semantic şi sintactic*, p. 179.

[2] A se vedea *Bemerkungen zur Erkenntnisfunktion der Materialen Implication.*

[3] *Ibidem.*

BCU CLUJ-NAPOCA CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

problema și i-a propus soluția, într-o manieră exemplară, paradigmatică: „la Aristotel entitățile abstracte își găsesc numai în substanța primă, atât îndreptățirea lor existențială, cât și ultimul temei de justificare a eficienței lor, ceea ce e totuna cu autentica lor adeverire"[1]. Consecințele asupra logicii privesc natura formelor logice fundamentale, structura lor ca întreg: „în fond, orice determinație, orice proprietate, orice atribut, își află temeiul, rațiunea lui de a fi, în substanța primară. Aceasta e explicația predominanței judecăților de predicație în logica lui Aristotel. Prin urmare, apariția în această logică a judecăților de predicație și nu a unor altfel de judecăți își află explicația în problematica fundamentală a filosofiei științei și nu în rațiuni ce țin de mecanismul formal ca atare"[2]. La rândul său, raționamentul silogistic are un rost ontologic precis: de a asigura reuniunea entităților abstracte cu individualul concret. Dar, pe un alt plan, reuniunea formei logice cu realul, a logicului cu onticul, e meditată de „gnoseologie": de ideea de știință specifică antichității[3].

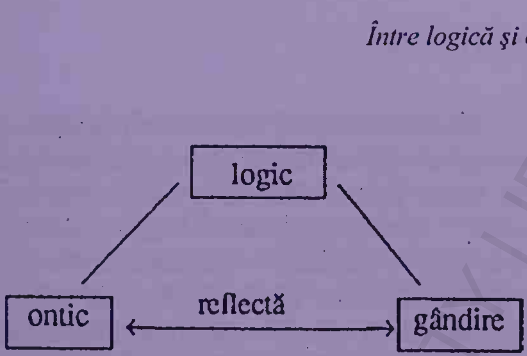
Prin urmare, se admite posibilitatea de a infera de la structura gândirii, evidențiată prin formațiunile logice – detectate atât de logica clasică, cât și de cea modernă – la structura realului. Logicul întemeiază caracterul reflectoriu al gândirii. Am avea deci:

---

[1] *Demonstrație și teorie. Note asupra raționalismului lui Platon și Aristotel*, p. 148.

[2] *Ibidem*.

[3] *Idem*, p. 150.



Se pot deduce, de pildă, raţiuni logico-filosofice în sprijinul ideii că modalitatea necesarului e ireductibilă; şi, dată fiind corespondenţa structurală dintre logic şi ontic, putem infera: necesarul există[1]. Formele logice – ca: negaţia, conjuncţia, implicaţia – au, de asemenea, o valoare reflectorie. Există chiar posibilitatea de a întemeia, plecând de la multiplicitatea formelor logice, conţinutul complex al realităţii: „reflectarea multilaterală a realităţii se realizează prin sensul logic diferit al funcţiilor de adevăr. Acest sens[2] diferit este acela care poate fi recunoscut în diferitele laturi ale conceptului propriu-zis de adevăr[3]; căci fiecare formă logică, precum, de exemplu, implicaţia, îndeplineşte o „funcţie gnoseologică determinată"[4].

---

[1] *Întâmplătorul şi necesarul. Consideraţii onto-logice.*

[2] *Bemerkungen zur Erkenntnisfunktion der Materialen Implication.*

[3] În ultima secţiune a studiului vom aborda mai pe larg conceptul de „sens" al formelor logice, aşa cum poate fi el reconstruit pe baza scrierilor lui R. Stoichiţă.

[4] Valoarea cognitivă a formaţiunilor abstracte, logice, este presupusă chiar şi în utilizarea lor practic-eficientă, prin intermediul automatizării, programării şi reglării procesului

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Să exemplificăm, aducând în discuţie valoarea gnoseologică a formei logice „disjuncţie exclusivă": "în această formă putem recunoaşte contradicţia internă a lucrurilor"[1]. Contradicţia are caracter existenţial – inferă de aici R. Stoichiţă – întrucât există o formă ce dă seama de structura ei. Corespondenţa merge chiar mai departe: ea se instituie între proprietăţile formelor logice şi caracteristicile structurilor fundamentale ale realului. Astfel, în proprietăţile logice ale funcţiei disjuncţie exclusivă pot fi detectate atât structurile contradicţiilor reale, cât şi cele ale mecanismelor prin care acelea pot fi cunoscute. Bunăoară, legea reducerii disjunctei exclusive[2] evidenţiază modul în care are loc, în procesul cunoaşterii, reducerea diversităţii caracteristicilor obiectelor şi punerea în lumină a celor două părţi decisive – contrariile[3].

---

de producţie: chiar şi această utilizare presupune natura lor reflectorie, adecvarea lor la natura lucrurilor (a se vedea şi lucrarea manuscrisă *Asertoric - posibil - necesar*).

[1] A se vedea "Ausschliessende Disjunktion und die Einheit der Entgegensetzten", în *Revue Roumaine des Sciences Sociales. Série de philosophie et de logique*, 10, nr. 2,1966, pp. 125-137.

[2] *Ibidem.*

[3] Ideea colaborării unor perspective metodologice multiple în filosofie – pe care am amintit- o în secţiunea anterioară – reapare şi în contextul determinării raportului între logică şi existenţă. R. Stoichiţă acceptă posibilitatea formulării unor puncte de vedere diferite; dar, prin colaborarea şi coroborarea lor, admite filosoful, s-ar putea dobândi o înţelegere mai bună a acestui raport. El a fost conceptualizat, de altfel, în două modalităţi total diferite: sau – soluţia aristotelică – prin intermediul categoriei individualului; sau – soluţia

Exemplul este revelator, întrucât permite localizarea mai precisă a punctului de vedere al autorului asupra „logicii dialectice”: aceasta nu îi apare ca ceva diferit de logica formală ci, mai curând, ca o modalitate filosofică de interpretare a ei; diferitele construcţii ale logicii formale au desigur şi alte genuri de interpretări, nu doar unele filosofice. De exemplu, calculul cu propoziţii poate fi interpretat şi nepropoziţional – când p, q etc. sunt interpretate ca termeni[1]; sau, alt exemplu (presupus de altfel mai sus, în discuţia asupra legii reducerii disjuncţiei exclusive): *p*, *q* etc. pot fi interpretate ca proprietăţi, atribute, „contrarii”).

3. Valoarea de adevăr

Există, cum se ştie, un anumit consens între logicieni şi filosofi cu privire la ceea ce contează ca problemă de natură filosofică a logicii contemporane: de pildă, contează astfel rezultatele lui Gödel şi, în general, toate teoremele de limitare a formalismelor. În

---

modernilor (Quine) – prin utilizarea cuantificatorului „unii”, căruia i se ataşează o interpretare existenţială (A se vedea lucrarea nepublicată *L'ecthèse et la démonstration de la conversion du jugement universel-nègatif chez Aristote*, şapte pagini dactilo, cu corecturile lui R. Stoichiţă. Lucrarea a fost elaborată împreună cu Dan Mihai Bârliba). Problema e acum următoarea: cum pot fi puse împreună cele două soluţii?

[1] Cf. *La transcription du carré logique en calcul propositionnel.*

lucrările lui R. Stoichiţă întâlnim în mai multe locuri[1] ecouri ale cercetărilor logico-filosofice concentrate pe această direcţie. Totuşi, pentru el, spectrul problematic al filosofiei logicii este mult mai vast, iar convingerea sa pare să fie că soluţiile căutate se află într-un alt spaţiu decât cel în care ele sunt de obicei căutate. Nu e de mirare, de aceea, dacă semnificaţia pe care o acordă el diverselor rezultate ale logicii moderne contrariază. Căci prima senzaţie pe care o avem la întâlnirea cu maniera sa de a gândi filosofic logica este acea a pierderii specificităţii analizei prin contemplarea rezultatelor dintr-un unghi uneori prea puţin obişnuit. Reacţia cea mai naturală pe care o putem avea e de a pune sub semnul întrebării capacitatea căii sugerate de filosoful ale cărui lucrări le avem acum în faţă de a-şi privi obiectul – logicul – în articulaţiile sale intime şi de a se apleca, constructiv şi specific, asupra lor. Pe de altă parte, însă, abordarea lui R. Stoichiţă îşi are propriile temeiuri, motive interne; ele vor fi, cu prioritate, avute în vedere şi în această secţiune, deşi, în unele cazuri, concluziile investigaţiilor sale considerăm că sunt valabile şi dincolo de acel cadru (şi este aşa – subliniem iarăşi – chiar dacă argumentele în favoarea acestor concluzii nu au, de multe ori, darul de a convinge şi ele însele). Iată un exemplu: limbajul, argumentează R. Stoichiţă, referă la ceva, la un obiect diferit de el însuşi (ideea e în legătură directă cu susţinerile din ultimul capitol al cărţii *Natura conceptului în Logica lui Hegel*, referitoare la precauțiile ce trebuie spre a împiedica reificarea metodei și a păstra caracterul heterologic, nu autologic al raportului între concept și fapt). Într-adevăr, dacă nu ar fi așa, atunci limbajul – asemănător acum Eului fichtean, în puritatea sa absolută[1], s-ar închide în sine și ar deveni identic cu forma sa fizică, materială[2], ar fi "grafism" pur[3]. Cu alte cuvinte, „sintacticul" nu poate exista ca atare: el presupune, ca fiind prim, „semanticul"[4]. Concluzia este acum ușor de formulat: încercările de reducere a semanticii la sinteză, în prelungirea – și ca interpretare filosofică, accentuează R. Stoichiță – a unor rezultate ale lui A. Tarski, sunt sortite eșecului. Adevărul nu este, din perspectiva sa, un concept neutru din punct de vedere filosofic; adevărul are o valoare explicativă (faptul acesta va reieși mai clar în ultima parte a secțiunii de față). Sau, altfel punând problema: ireductibilitatea semanticii la sintaxă dovedește ireductibilitatea conceptului de adevăr – ca esență a semanticului – la un concept sintactic și deci necesitatea elaborării unei teorii propriu-zise a adevărului, în care acesta să apară drept concept primitiv[5].

---

[1] Menţionăm: *Consideraţii despre limbajul formalizat*, în *Probleme de logică*, vol. I, Editura Academiei, Bucureşti, 1968, p. 142, *Interpretarea unui enunţ non-numeric de tip godelian* etc.

Pe parcursul diverselor studii, R. Stoichiță a încercat să schițeze o teorie comprehensivă a conceptului de adevăr, care încorporează liniile principale ale punctului de vedere aristotelic: adevărul e corespondență cu realitatea – a denotatorului cu denotatul.

---

[1] *Considerații despre limbajul formalizat*, p. 142.

[2] *Idem*, p. 143.

[3] A se vedea *Asertoric - posibil - necesar*.

[4] *Limbajul formalizat - raportul dintre semantic și sintetic*, p. 176.

[5] *Idem*, p. 178.

Adevărul exprimă ființa: un lucru are atâta ființă cât adevăr are[1]. Trebuie să subliniem că aici e în discuție ființarea logică – și astfel se explică de ce binecunoscuta formulare aristotelică apare ca răsturnată. La rândul său, falsul infirmă ființa[2]. Adevărul este determinantul și, de aceea, el întemeiază universalitatea[3]; în schimb, falsul este nedeterminatul[4]. Falsitatea nu poate locui decât în domeniul aleatorului, al posibilului; într-adevăr, deși e legat de neființă, el presupune posibilitatea ființei[5]. Adevărul nu este însă legat de posibil, ci de ceea ce există; el definește proprietatea existențială a expresiilor și, prin urmare, valoarea lor reflectorie[6] *(ibidem)*.

În acest moment e necesară o distincție: între valoarea de adevăr adevăr și conceptul categorial de adevăr. În primul caz avem a face nu cu o formă logică, ci cu principiul generator al formelor logice. Aşa cum argumentează R. Stoichiţă, există structuri diferite ale valorii de adevăr[1]. Aceste structuri constituie formele logice. În al doilea caz avem însă a face cu un concept integrator, totalizator, constituit prin sinteza categorială şi care, de aceea, e identic cu dialecticul. Care e relaţia între diferitele structuri ale valorii de adevăr şi conceptul categorial de adevăr? La fel ca şi în cazul general (cf. pentru aceasta secţiunea 4 mai jos), medierea e realizată de *sensul formei logice.*

---

[1] A se vedea *Les principes de la pensée dans le calcul des proposition AN, CN.*

[2] *Ausschliessende Disjunktion und die Einheit der Entgegengesetzten.*

[3] A se vedea *La transcription du carré logique en calcul propositionnel.*

[4] *Bemerkungen zur Erkenntnisfunktion der Materialen Implication.*

[5] Cf. *Ausschlissende Disjunktion und die Einheit der Entgegengesetzten.*

[6] Întrucât cad în afara liniei de argumentare pe care o avem în vedere în această secțiune, nu vom putea cerceta mai pe larg considerațiile lui R. Stoichiță referitoare la valorile de adevăr în calitatea lor de denotate ale enunțurilor și, prin urmare, la chestiunile derivate de aici: natura lor ca entități numite (ontologia lor); problema denotatului cuvântului „adevăr" etc. Trimitem, pentru aceasta, la lucrarea *Limbajul formalizat - raportul dintre semantic și sintactic.*

Să luăm, urmărindu-l pe R. Stoichiţă, două exemple, ambele esenţiale în procesul de diferenţiere şi integrare a conceptului de adevăr. Pe o direcţie, valoarea de adevăr dă naştere bivalenţei, trivalenţei etc. (în general polivalenţei), ca structuri logice (forme logice); pe o altă direcţie, ea dă naştere asertoricului, modalului, deonticului. Bunăoară, asertoricul, modalul, deonticul sunt forme logice izomorfe: ele sunt generate prin modalizarea valorii de adevăr[2]. Apoi, la nivelul fiecărei forme logice valoarea de adevăr se încarnează în diferite *feluri de a fi;* de pildă, în deontic ele sunt: obligatoriu, interzis, permis. Alături de forma logică şi felul de a fi, al treilea chip în care se diferenţiază valoarea de adevăr este *sensul logic,* produs în fiecare structură (formă) logică particulară de felurile de a fi ale adevărului. Consecinţa inferată de aici de R. Stoichiţă este deosebit de importantă în contextul concepţiei sale: „modalitatea este consubstanţială valorii de adevăr"[1]. Căci, mai întâi, modalitatea generează polivalență[2] și deci cea de-a doua direcție de diferențiere a conceptului de adevăr[3] e, într-un anume sens, reductibilă la prima; în al doilea rând, autorul argumentează *in extenso* că „modalitatea e congenitală dialecticului și (...) deci, în afara acestei autentice zone o autentică înțelegere a veritabilei lui naturi e cu neputință de înfăptuit"[4]. Semnificația acestei situații va reieși imediat, odată cu expunerea celorlalte momente ale concepției autorului asupra valorilor logice.

---

[1] Cf. *Der Wahrheitsbegriff. Beziehung der zweiwertingen sur mehrwertingen Logik.*

[2] *Relaţia asertoric - modal — deontic*, p. 306.

Așadar, conceptul de adevăr nu se poate exprima altfel decât prin intermediul unor structuri logice (precum, de pildă, cele polivalente): dar, pe de altă parte, el are un caracter integrator: el exprimă sinteza structurilor, formelor logice, conferindu-le prin aceasta valabilitatea. Conceptul de adevăr se constituie deci ca o structură formativă[5], presupunând diversitatea (= caracterul polimorf al structurilor logice) și, în același timp, conferind acestor structuri unitate, ordine, inteligibilitate.

Structura formativă prin care se constituie adevărul (în sensul categorial al acestui cuvânt) poate fi descrisă prin intermediul conceptului de *adevărat.*

---

[1] *Ibidem.*

[2] *Consubstanțialitatea modalității cu polivalenta,* lucrare manuscrisă, pe hârtie format A5; cuprinde două însemnări reunite de noi sub acest titlu.

[3] Cf. *Der Wahrheitsbegriff. Beziehung der zweiwertingen zur mehrwertingen Logik.*

[4] Cf. *Asertoric - posibil - necesar.*

[5] Cf. *Der Wahrheitsbegriff. Beziehung der zweiwertingen zur mehrwertingen Logik.*

Adevăratul e un atribut nu al unei expresii, ci al adevărului ei[1]; prin urmare, el dă seama de maniera în care realul, fapticul, este exprimat la nivelul formei logice. Luat ca atare, adevăratul nu viețuiește în zona logicului, ci efectuează legătura cu concretul *(ibidem)*. El se instituie astfel ca *sens* al formelor logice.

Adevărul se constituie ca sinteză categorială[2]. „Noi așezăm o distincție între definirea unor propoziții adevărate și definirea adevărului realizat în propoziție. În primul caz, desemnăm calificarea ce-i revine propoziției pentru ca ea să poată fi numită adevărată[3]; în al doilea caz, propoziția însăși, în esența ei, este considerată de către noi ca modalitate de manifestare și de exprimare a conceptului de adevăr"[4], în acest ultim sens adevărul are o determinare categorială și integratoare. Aceasta nu se realizează însă la nivelul actului nemijlocit, ci la nivelul conceptului, al inteligibilității (*ibidem*). Adevărul se constituie așadar la nivelul totalității dialectice, ca reflectare a multiplicității proceselor reale (adică a diversității faptelor *logice*).

4. Sensul formei logice

Logicul își probează caracterul filosofic prin dubla sa ipostază: ontică și epistemică, de „ordine a firii" și,

---

[1] *Ibidem.*

[2] Cf. *La transcription du carré logique en calcul propositionnel.*

[3] Această calificare privește corespondența propoziției cu faptele.

[4] Cf. *La transcription du carré logique en calcul propositionnel.*

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

totodată, de „raţionalitate a conceperii ei fireşti"[1]. Care este însă drumul care duce de la forma logică la filosofie?

Primul concept care intervine e acela de categorizator. De exemplu, în judecăţile de predicate, categorizator este determinativul logic al subiectului[2] – „toţi" sau „unii". Categorizatorul e un operator ce funcţionează la nivelul logic-dialectic (să amintim aici că R. Stoichiţă îşi definea perspectiva filosofică drept abordare calitativistă a fenomenelor de ordinul categorial al esenţei). Categorizarea exprimă interpretarea formei logice în ansamblul ei, având ca rezultat redarea categoriilor[3], a diverselor laturi ale unuia şi aceluiaşi obiect, respectiv redarea diverselor momente ale unuia şi aceluiaşi proces. Evident, de aici decurge că „sistemul categorial redă numai prin ansamblul său, reproduse sub forma sintezei unitare de calificări, obiectul ori esenţialitatea sa"; el produce astfel conceptul[4]. Pentru a înţelege mai desluşit chestiunea abordată, e nevoie să revenim la natura dublă a logicului: fiecare formă logică are, aşa cum am menţionat în secţiunea 2, o anumită funcţie gnoseologică. Autenticitatea ei constă în valoarea ei reflectorie; ea redă o latură, un moment al procesualităţii real-faptice. Rolul categoriei se manifestă exact în acest loc: ea se referă, prin mijlocirea

---

[1] *Limbajul formalizat — raportul dintre semantic şi sintactic*, p. 170.

[2] Cf. *La transcription du carré logique en calcul propositionnel.*

[3] *Ibidem.*

[4] *Limbajul formalizat - raportul dintre semantic şi sintactic*, p. 176.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

funcţiei gnoseologice a formei logice, la acel corelat obiectiv al formei logice. Sinteza categorială exprimă, prin urmare, reconstituirea în plan logic, conceptual, a obiectului; ea reprezintă, aşa cum scrie R. Stoichiţă, „concretul logic". Abia sistemul categorial, luat ca un întreg („holon"), defineşte conceptul de adevăr: adevărul se realizează doar la nivelul totalităţii, odată cu naşterea, la nivelul inteligibilităţii, a imaginii variabile[1] a obiectului.

Adevărul este, prin urmare, nu punctul de plecare, ci rezultatul unei sinteze. Diferitele sale momente sau laturi constitutive poartă în ele o încărcătură deosebită: sensul formei logice. Acesta este un element ce mediază între forma logică – luată ca atare – şi adevăr (= logicul în semnificaţia sa filosofică). Sensul formei logice este chipul, maniera de exprimare a conceptului de adevăr în diversele sale momente esenţiale (cele cu relevanţă filosofică). În fiecare caz în parte, sensul este realizat prin intermediul unui categorizator specific, a cărui funcţie e tocmai aceea de a exprima la nivel logic. formal sensul categorial al formei logice[2]. Categorizatorul scoate în evidenţă conţinutul cognitiv al formei: este exprimat astfel un conţinut a cărui structură este chiar forma logică.

Analiza logic-formală are ca obiectiv, consideră R. Stoichiţă, detectarea sensului logic, ca prim pas în vederea atingerii sintezei totalizatoare, esenţiale. A detecta, în cazul unei forme logice, sensul ei nu înseamnă însă a-i găsi o interpretare oarecare: dimpotrivă sugerează filosoful, sensul acelei forme logice se determină prin consideraţii categoriale de ansamblu asupra logicului şi deci interpretarea nu poate fi una neintenţionată[1]. Analiza nu urmăreşte doar depistarea formelor logice: al doilea nivel al ei este cel al determinării sensului acestora; iar al treilea, integrator, e construirea conceptului de adevăr, e trecerea logicului în filosofie.

---

[1] „Veritabil" e utilizat de R. Stoichiţă într-un sens precis: ca o caracteristică a corelatului ontic, a existenţei faptice denotate de un enunţ "autentic" *(Natura conceptului în Logica lui Hegel*, p. 11n).

[2] Cf. *La transcription du carré logique en calcul propositionnel.*

Aceasta este, credem, concluzia care exprimă cel mai clar concepţia despre logică a filosofului R. Stoichiţă; căci „numai filosofia e sursă proprie şi unică ce este în stare să confere valoare logicii în şi prin valoarea cunoaşterii ca parte constitutivă a logos-ului"[2].

---

[1] Desigur, e vorba aici de a înlătura, *într-un cadru filosofic determinat*, posibilitatea unor interpretări neintenţionate ale unui sistem logic formal (iar rezultate celebre în logica modernă atestă faptul că drumul către apariţia lor nu e barat prin consideraţii de natură strict formală). Această concluzie îşi trage valabilitatea din întreaga perspectivă formulată de R. Stoichită cu privire la raportul dintre logică şi filosofie.

[2] Cf. *Bemerkungen zur Erkenntnisfunktion der Materialen Implication.*

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

III

O IMAGINE DESCRIPTIVISTĂ A ŞTIINŢEI

Imagini ale ştiinţei[1] de Mircea Flonta este o carte pe care o putem citi cu diverse interese. Mai jos voi încerca să analizez unele din argumentele cuprinse în ea din perspectiva raporturilor dintre demersurile descriptive şi normative în filosofia ştiinţei. Obiectivul meu va fi acela de a argumenta că tipul de abordare preferat de M. Flonta, în această carte îndeosebi, ar putea fi înţeles ca descriptivist.

La modul general vorbind, distincţia dintre prescriptiv şi descriptiv pare deosebit de limpede: una este a spune ce trebuie să fie şi alta a spune ce este de fapt. Luată astfel, distincţia dintre „este" şi „trebuie" e un loc comun în filosofia ultimelor secole şi s-a aflat în spatele sau chiar în centrul mai tuturor dezbaterilor din filosofia morală a ultimelor decenii. Aşa cum se obişnuieşte, într-o asemenea situaţie e invocată şi o dogmă. Aici există legea lui Hume: principiul potrivit căruia din „este" nu poate fi dedus un „trebuie"; sau, precizând puţin: principiul după care un raţionament ale cărui premise sunt toate descriptive nu poate avea o concluzie în care se spune că ceva trebuie să fie

---

[1] Bucureşti, Editura Academiei Române, 1994. Ori de câte ori nu va fi menţionată explicit sursa, trimiterile la pagini vor viza acest volum.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

decât dacă este invalid. Faimosul pasaj din Hume (*Treatise*, III. i. 1) e următorul:

> „În orice sistem de moralitate cu care m-am întâlnit până acum am remarcat întotdeauna că autorul înaintează o vreme potrivit modului obişnuit de a raţiona şi stabileşte existenţa lui Dumnezeu ori face unele observaţii asupra faptelor omeneşti; când, deodată, am surpriza să constat că, în locul legăturilor obişnuite din cadrul propoziţiilor – este şi nu este – nu mai întâlnesc nicio propoziţie în care legătura nu se face printr-un trebuie sau un nu trebuie. Această schimbare este imperceptibilă; dar ea e de cea mai mare însemnătate. Căci, întrucât acest trebuie sau nu trebuie exprimă o nouă relaţie sau afirmaţie, lucrul trebuie notat şi explicat; în acelaşi timp, trebuie să se dea un temei pentru ce pare întru totul inconceptibil, cum această nouă relaţie poate fi o deducţie din altele care sunt în întregime diferite de ea. Or, cum autorii nu îşi iau această precauţie, îmi îngădui să o recomand cititorului..."

Interpretarea ortodoxă a pasajului e aceasta: Hume arată că există o prăpastie de netrecut între „este" şi „trebuie", deci între propoziţiile care spun ce este de fapt şi cele prin care se evaluează, se emite o judecată morală despre acel fapt[1]. Acest hiat logic, se continuă, e unul de care au vorbit mulţi filosofi: e cel pe care îl avea în minte G. E. Moore atunci când argumenta că „binele" nu este definibil sau R. M.

---

[1] O prezentare a interpretărilor alternative ale acestui pasaj de află, de exemplu, în volumul *The Is-Ought Question*, editat de W. D. Hudson, London, 1969.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Hare atunci când sublinia că expresiile descriptive nu pot fi folosite pentru a da un sfat sau pentru a îndruma, în general pentru a ghida alegerile – deci în mod prescriptiv. (În cele ce urmează voi folosi expresia „prescriptiv” în acest sens comun, nu ca termen tehnic în filosofia morală a lui Hare.)

1. Știința, imaginile ei și teoriile acestora

Pentru filosofii care au luat ca obiect al investigației lor cunoașterea științifică, deosebirea dintre „ceea ce trebuie să fie” și „ceea ce este” îmbracă forma opoziție) dintre demersurile prescriptive, care urmăresc elaborarea coerentă, sistematică a condițiilor și criteriilor cunoașterii științifice, în temeiul unui model ideal al cunoașterii, și cele descriptive, al căror obiectiv este să dea o caracterizare schematică a practicii cercetării dintr-o știință matură. Cum se poate constata lesne, în mare, acesta e un mod de a pune deosebirea dintre genul de abordare a cunoașterii științifice promovat de K. R. Popper și de popperieni, pe de o parte, și cel promovat de Th. Kuhn și adepții săi, pe de altă parte; în acest sens, a discuta meritele și poticnirile celor două genuri de abordări înseamnă a realiza o istorie critică a teoriei științei din ultima jumătate de secol sau, cel puțin, a schița un program de a o elabora.

Impresia mea este că, pentru Mircea Flonta, cântărirea celor două genuri de abordare, compararea lor, a reprezentat un punct nodal al articulării felului său de a trata diverse teme de filosofia științei. Nu numai că problema este explicit abordată în prima parte a cărții sale *Imagini ale științei*, dar cred că se află în spatele întregii sale construcții din volumul *Perspectivă*

BCU CLUJ-NAPOCA UNIVERSITY LIBRARY

filosofică și rațiune științifică[1], precum și din eseurile ce alcătuiesc a doua parte a volumului *Imagini ale științei*. De aceea, cred că distincția dintre „este" și „trebuie" este relevantă pentru a înțelege abordarea oferită de M. Flonta diferitelor episoade din istoria științei.

Filosofia științei, ca reflecție asupra științei, este – arată M. Flonta – o activitate de ordinul doi, secundă, derivată (p. 77). Altfel zis, știința are anterioritate față de filosofia științei și nu poate fi înțeleasă ca o aplicare a unei teorii a științei elaborate în prealabil. Dimpotrivă, filosoful încearcă „să dea o înțelegere cât mai clară și mai cuprinzătoare a naturii activității științifice, precum și a produselor acestei activități" (p. 43). Chiar dacă aceste susțineri par să fie ușor acceptabile, dificultățile apar de îndată ce încercăm să determinăm mai precis raportul dintre știință și teoria științei. La prima vedere, ceva e totuși stabilit: că acest raport e unul binar, adică are loc între elemente, știința, de o parte, și teoria asupra ei, de alta.

M. Flonta se îndoiește însă de această ipoteză. Potrivit lui, raportul este mai curând ternar: între 1) știință; 2) diverse imagini ale științei; și 3) teoria științei. Teoria științei se apleacă, susține el, nu asupra științei ca „realitate în sine", ci asupra unei imagini a acestei realități. „Nu este vorba aici, în primul rând, de faptul că oamenii pot să privească cunoașterea științifică din unghiuri diferite... Esențial pare să fie faptul că ei examinează cunoașterea științifică cu interese și intenții din cele mai diferite și, mai ales, în lumina unor opțiuni prealabile, a unor supoziții socotite neproblematice" (pp. 7-8).

---

[1] București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985.

Că raportul este ternar se poate arăta dovedind că astfel de imagini ale ştiinţei se interpun într-adevăr între ştiinţa în sine şi teoria ştiinţei. Într-adevăr, teoria ştiinţei se poate aplica imaginii „cercetării pe care o degajă publicaţiile ştiinţifice curente din zilele noastre", sau imaginii „care se desprinde din mărturisirile şi relatările unor oameni de ştiinţă creatori în contexte neformale, cum ar fi interviurile, conversaţiile particulare, memoriile sau scrierile cu caracter preponderent filosofic" (p. 208); sau se aplică mai curând unei reconstrucţii raţionale a ştiinţei decât unei cercetări istorice a ştiinţei etc. A arăta că raportul dintre ştiinţă şi teoria ştiinţei e astfel mediat este o întreprindere dificilă, iar investigaţiile în acest sens ale lui M. Flonta sunt deosebit de instructive.

În general vorbind, o imagine asupra ştiinţei ia naştere, consideră M. Flonta, prin intervenţia unor „opţiuni prealabile"; astfel, se poate veni cu intenţii (preponderent) prescriptive sau (preponderent) descriptive; cu opţiuni asupra naturii raţionalităţii ştiinţifice; asupra mijloacelor de investigare a ştiinţei (logice sau istorice) etc. Aş vrea aici să deosebesc între două modalităţi de a înţelege concepţia lui M. Flonta asupra naturii unei teorii filosofice a ştiinţei. Potrivit unei prime abordări – să-i spunem „structurală" – aceste opţiuni prealabile acţionează ca nişte factori structurali ai configurării unei teorii a ştiinţei. Ele doar modulează teoria ştiinţei, o constrâng în diverse chipuri, reducând spectrul variantelor posibile. În această abordare, opţiunile prealabile nu produc un obiect, ci vizează teoria asupra obiectului. Potrivit unei a doua abordări – să-i spunem „binivelară" – opţiunile prealabile ale cercetătorului se interpun nu structural, ci substanţial:

ele produc un nou obiect – o imagine a științei – care se așează între știință și teoria științei. În această abordare, filosoful va investiga la un prim nivel imaginile științei și va încerca să detecteze opțiunile prin care ele sunt configurate; apoi, la un al doilea nivel, va investiga teoriile imaginii științei. În abordarea binivelară, filosoful are două obiecte de investigat și, în consecință, va produce două teorii: una a opțiunilor prealabile și o alta a imaginii științei; în abordarea structurală, el are un singur obiect, dar teoria sa cuprinde o nouă componentă, ar fi mai complexă; sau, alternativ, am putea spune că ea cuprinde o subteorie a opțiunilor prealabile. într-un fel, abordarea structurală este epistemologică; cea binivelară este ontologică (chiar ontologizantă). Preferința lui M. Flonta merge către abordarea binivelară. Ea pare să fie mai intuitivă, analoagă atâtor distincții între realitatea în sine și realitatea fenomenală.

Intențiile prescriptive sau descriptive ale filosofului care se apleacă asupra științei funcționează, consideră M. Flonta, în chip paradigmatic ca opțiuni prealabile care duc la imagini divergente ale științei. în raport cu acestea apar teoriile filosofice. Astfel, dacă imaginea științei s-a constituit potrivit unei intenții descriptive, atunci teoria filosofică va viza, mai întâi, examinarea și compararea unui domeniu cuprinzător de date ale prezentului și trecutului unei discipline despre care se admite că ilustrează cel mai bine natura cercetării științifice; în al doilea rând, se va încerca prin generalizare, plecând de aici, să se dea o caracterizare a conținutului cunoașterii științifice, a demersurilor prin care are loc întemeierea cunoștințelor (pp. 44-45). Analog, dacă imaginea științei pe care o preferă un filosof s-a constituit potrivit unei intenții prescriptive, atunci teoria sa va cuprinde principii prin care se încearcă să se caracterizeze nu realitatea istorică a cunoaşterii pozitive ori întruchipările ei exemplare, ci modelul ei ideal, valorile care-şi conturează profilul, condiţiile ei normative (p. 45). Primele teorii filosofice sunt descriptive; celelalte sunt prescriptive[1].

---

[1] Această caracterizare a celor două tipuri de teorii nu trebuie suprapusă, consideră profesorul Flonta, peste distincţia dintre teoriile ştiinţei care, preponderent, se întemeiază pe generalizări descriptive ale realităţilor vieţii ştiinţifice şi teoriile ştiinţei practicate ca reconstrucţii raţionale ale acelor realităţi (M. Flonta, *Răspunsuri*, în Iliescu (ed.) (1998, 201-212):

> „Ceea ce desparte, în ultimă instanţă, teoriile cunoaşterii ştiinţifice cu intenţie descriptivă sau prescriptivă sunt opţiuni pentru modalităţi esenţial diferite de validare a unei reprezentări asupra ţelului central al cunoaşterii ştiinţifice... Dimpotrivă, distincţia dintre teorii ale ştiinţei orientate istoric şi, respectiv, formal se conturează prin raportare la tensiunea ce există între cerinţa ca teoria să oglindească cât mai fidel şi mai nuanţat aspectele esenţiale ale vieţii şi activităţii ştiinţifice, pe de o parte, şi exigenţele severe ale preciziei conceptuale şi ale rigorii argumentative, exigenţe ce prezidează construcţia modelelor formale ale raţionalităţii ştiinţifice, pe de altă parte" (*ibidem*, p. 202).

Deosebirea pe care o face profesorul Flonta între cele două chestiuni este extrem de relevantă. Căci, dacă lucrurile stau astfel, atunci cele mai multe din observaţiile critice pe care le fac aici devin fără obiect. Sunt de acord că multe dintre formulările folosite de mine par să indice faptul că am luat cele două distincţii ca fiind coextensive.

Aici trebuie făcute două observaţii. Prima: o expresie ca „teorie descriptivă" induce în eroare. Aceasta fiindcă ea e de fapt o prescurtare. Or, în momentul în care încercăm să facem completarea, se observă că, în mod corect spus, avem: „Teorie a unei imagini descriptive a ştiinţei", nu „teorie descriptivă a unei imagini a ştiinţei"; la fel, corect ar fi: „teorie a unei imagini prescriptive a ştiinţei", iar nu „teorie prescriptivă a unei imagini a ştiinţei". În eseurile în care discută cele două feluri de teorii, M. Flonta nu pare să facă însă aceste distincţii[1]. Dar consider că alegerea între alternativele menţionate este importantă.

Vreau totuşi să accentuez aici asupra a două lucruri. Mai întâi, cum se va observa şi din discuţia de mai jos care se bazează pe o idee a lui Moulines, chiar dacă sunt tentat adesea să apropii ideea de descriptiv de cea de teorie a ştiinţei orientată istoric, nu la fel se întâmplă cu ideile de abordare prescriptivă a ştiinţei şi de teorie a ştiinţei orientată formal. Dimpotrivă, voi accentua mai jos asupra unei clare distincţii dintre acestea. În al doilea rând, eu nu cred că distincţia pe care o face profesorul Flonta între, o dată, teorii ale cunoaşterii ştiinţifice cu intenţie descriptivă sau prescriptivă şi, apoi, între teorii ale ştiinţei orientate istoric şi respectiv formal este foarte bine trasată. Eu nu sunt convins că e clar cum diferă între ele, să zicem, teoriile cunoaşterii ştiinţifice cu intenţie descriptivă şi teoriile ştiinţei orientate istoric. (În plus, mi-e greu să accept că teoriile ştiinţei orientate istoric nu fac uz de modele ale raţionalităţii ştiinţifice, chiar dacă nu neapărat formale ori explicite).

[1] S-ar putea specula în sensul că admiterea implicită a unor posibilităţi ca: teorie prescriptivă a unei imagini descriptive a ştiinţei sau teorie descriptivă a unei imagini normative a ştiinţei să motiveze poziţia lui M. Flonta, că graniţele dintre

Cea de-a doua observație este că această distincție între teoriile descriptive și cele prescriptive pare să fie doar o reformulare a punctului de vedere obișnuit, întâlnit ca ceva comun printre filosofii care se apleacă asupra cunoașterii științifice. Dar nu acesta e și punctul de vedere al lui M. Flonta. Înainte însă de a-l prezenta, să vedem, pe baza unui exemplu, cum ia naștere distincția dintre teoriile descriptive și cele prescriptive. Diverși cercetători ai cunoașterii științifice se pot deosebi între ei prin opțiunea pentru redarea fidelă a realităților, complexe și variabile, ale practicii științifice sau, dimpotrivă, pentru clarificarea conceptuală a diferitelor aspecte ale acestei cunoașteri, prin utilizarea limbajelor logicii și matematicii moderne. Cele două genuri de opțiuni conduc la „imagini sub anumite aspecte diferite asupra a ceea ce constituie obiectul reconstrucției și, respectiv, al explicației" (p. 41). Raportându-se, în scopul elaborării unei teorii a raționalității științifice, la aceste imagini ale cunoașterii științifice, filosoful va fi implicit ghidat fie spre o construcție sistematică, prescriptivă, atunci când opțiunea sa fondatoare e cea a reconstrucției formale, logice, fie spre una istorică, descriptivă, atunci când opțiunea sa fondatoare e cea a explicării neformale a unor episoade ale dezvoltării acestei cunoașteri. O teorie prescriptivă a raționalității științifice va defini un ideal cognitiv și va judeca diversele practici științifice în funcție de modul în care realizează sau nu acel ideal.

---

teoriile descriptive și prescriptive nu sunt rigide. Însă mă îndoiesc că perspectiva formulată de M. Flonta se sprijină pe o asemenea confuzie. Oricum, așa cum vom vedea, există mai multe argumente în sprijinul poziției sale.

Astfel, pentru a stabili dacă o decizie ştiinţifică, precum alegerea dintre două sau mai multe teorii în competiţie, este raţională, teoria aduce în discuţie criterii, reguli precise care permit să se determine caracterul corect sau nu al acelei decizii; dacă decizia este corectă potrivit acelor criterii şi reguli, e şi raţională; iar dacă nu e corectă, nu e nici raţională. Invers, o teorie descriptivă a raţionalităţii va judeca o astfel de decizie adoptată de o comunitate ştiinţifică nu neapărat în funcţie de criterii generale (precum precizia, consistenţa logică, puterea de cuprindere, simplitatea, fecunditatea etc.), care nu funcţionează adesea – nu indică univoc cercetătorilor care alternativă este de preferat –, ci în funcţie de multe alte considerente, care nu se impun în mod constrângător unui om raţional, calificat şi doritor în chip sincer să cunoască adevărul. Faptul că o decizie e raţională poate fi apreciat mai curând retrospectiv, judecând dacă a favorizat sau nu progresul cunoaşterii, dacă a condus la o realizare ştiinţifică unanim recunoscută etc. (pp. 34-35).

Ideea despre teorii prescriptive şi descriptive, distincte şi opuse, e la prima vedere indiscutabilă. Dar, îndată ce încercăm să intrăm în subtilităţile distincţiei, vedem că lucrurile nu stau aşa de simplu. În fond, sugerează M. Flonta, sunt posibile trei tipuri de poziţii. Primul e cel deja menţionat: potrivit poziţiilor de acest tip, cele două feluri de teorii sunt ireconciliabile; a încerca apropierea lor ar însemna comiterea „erorii naturaliste. În cel de-al doilea tip se cuprind poziţiile după care distincţia prescriptiv-normativ este ¡relevantă sau lipsită de sens în conturarea profilului filosofiei ştiinţei (în cele ce urmează mă sprijin pe remarcile de la pp. 23; 53-55; 79-90). Aşa ceva se poate întâmpla în mai multe feluri. De pildă, să presupunem că cineva ar fi adeptul punctului de vedere că enunţurile prescriptive pot fi reduse la enunţuri descriptive; altfel zis, că orice enunţ în care apare un termen prescriptiv se poate analiza ca un enunţ în care acel termen nu mai apare[1]. Atunci teoriile prescriptive nu sunt altceva decât modalităţi de a formula mai pe scurt, dar fără a aduce nimic nou, teorii descriptive: între ele nu există o distincţie reală. Dar s-ar putea argumenta şi altfel, anume că distincţia, chiar dacă există, nu e relevantă pentru ceea ce îşi propune să facă filosofia ştiinţei. Aceasta ar fi linia lui R. Carnap: perspectiva după care ceea ce îşi propune filosoful este să reconstruiască diverse aspecte ale practicii ştiinţifice (de exemplu, confirmarea teoriilor ştiinţifice). Astfel, pentru C.U. Moulines, scopul filosofului ştiinţei e acela de a formula modele explicative pentru diversele expuneri existente ale ştiinţei[2]. Aceste modele sunt supuse controlului sistematic al „faptelor" (ale expunerilor existente) şi, ca atare, sunt în afara distincţiei dintre normativ şi descriptiv (tot aşa cum despre un model explicativ al unui fenomen fizic nu are sens să zicem că normează comportamentul acestuia).

---

[1] O analogie e poate lămuritoare. Potrivit lui B. Russell, propoziţiile în care apar descripţii definite pot fi reduse la propoziţii (mai complicate) în care acele expresii nu mai apar. Astfel, propoziţia „Regele de astăzi al Franţei este chel" va fi analizată în propoziţia compusă: „Există o persoană care e astăzi rege al Franţei; acea persoană e unică şi este cheală".

[2] C. U. Moulines, *On How the Distinction between History and Philosophy of Science Should Not Be Drawn,* în „Erkenntnis", 19 (1983).

M. Flonta consideră că o asemenea poziţie e de nesusţinut. Mai întâi, el contestă că expunerile existente ale ştiinţei sunt libere de interpretări, de opţiunile valorice ale oamenilor de ştiinţă. În al doilea rând, modelele explicative ar sistematiza, purifica aceste cerinţe, criterii valorice implicite. Apoi, la modul general, chiar dacă nu este explicit formulat, prescriptivul determină orice enunţ asupra unei acţiuni omeneşti (considerată nu doar ca reală, ci şi ca dezirabilă sau indezirabilă). În sfârşit, Moulines greşeşte atunci când argumentează contra tezei că orice vorbire este sau descriptivă, sau normativ-evaluativă. Mărturisesc că nu găsesc convingătoare aceste argumente. Cel deal treilea e prea general; primele două nu reuşesc să spună de ce situaţia e în acest caz diferită de cea în care se află, să zicem, un fizician care formulează, să zicem, un model explicativ al sistemului solar sau al atomului de hidrogen.

Potrivit celui de-al treilea tip de poziţie privind distincţia dintre prescriptiv şi descriptiv, distincţia nu este una de natură, ci mai curând de grad: astfel, am putea zice că o teorie are intenţii preponderent descriptive sau preponderent prescriptive; „lumea valorilor şi lumea faptelor nu sunt net despărţite", ele se constituie şi se transformă într-o relaţie de interacţiune circulară" (p. 27). În particular:

> Un efort de clarificare analitică [...] evidenţiază că în cunoaşterea ştiinţifică orice determinare descriptivă va avea o componentă prescriptivă şi, reciproc, că normele şi prescripţiile metodologice

> nu vor mai avea nici o bază de susţinere şi nici un sens de îndată ce vor fi izolate de faptele şi experienţele vieţii ştiinţifice. Într-adevăr, constatarea că o anumită conduită condiţionează în mod sistematic succesul cercetării poate să ia uşor forma unei prescripţii, a unei norme metodologice. Tot aşa, autoritatea oricărei prescripţii propuse unui corp de practicieni ai cercetării se sprijină în primul rând pe experienţe împărtăşite în comun [...]. Teoriile descriptive sunt cele care urmăresc *cu deosebire* să legitimeze valorile cunoaşterii ştiinţifice. Teoriile prescriptive se interesează, dimpotrivă, *mai ales* de formularea şi întemeierea unor norme şi reguli recunoscute ale cercetării, prin raportare la valori ştiinţifice a căror bază faptică e lăsată în umbră" (p. 9; subl. A. M.)

Atunci scopul filosofului e, pe de o parte, acela de a identifica acele opţiuni fundamentale care motivează intenţiile preponderent prescriptive sau preponderent descriptive şi, pe de altă parte, de a identifica modalităţile în care interacţionează în realitate cele două feluri de demersuri. Acestor scopuri M. Flonta le-a dedicat analize lungi şi percutante. Nu mă voi opri însă asupra lor, ci asupra a două dintre supoziţiile demersului său. Mai întâi, ce este o abordare prescriptivă, în raport cu una descriptivă? Şi apoi, care e natura interacţiunii dintre cele două?

2. Prescriptivism şi descriptivism

Cei mai mulţi dintre noi ar fi mai curând dispuşi să spună ce nu e prescriptivul, decât ce e. O judecată prescriptivă face altceva decât să descrie faptul despre care este; nu este descriptivă. Însă cum este? Ce face? Sigur, dacă ne raportăm la variantele extreme ale demersurilor descriptive și prescriptive, găsim ușor contexte în care să le diferențiem. Astfel, în cazul unei teorii prescriptive, evaluările cuprinse nu sunt corectibile prin compararea cu faptele, în timp ce în cazul celor descriptive controlul faptelor este esențial. Luând concepția lui Popper ca exemplară pentru o teorie prescriptivă, M. Flonta sugerează că aceasta lasă „să se înțeleagă că el nu ar fi dispus să-și reconsidere punctul de vedere asupra țelului cunoașterii nici chiar într-o ipotetică situație limită, în care oamenii s-ar consacra exclusiv cercetării normale" (p. 26) – caz care ar fi în dezacord cu idealul de cunoaștere formulat de el. Sau am putea compara modurile în care cele două tipuri de teorii reușesc să dea seamă de anumite episoade din istoria științei, de pildă modul în care explică evoluția rapidă a științei într-un anumit caz, ori felul în care se iau unele decizii îndrăznețe[1] (pp. 35-37; 210-214).

M. Flonta formulează și unele sugestii mai precise pentru a distinge între teoriile prescriptive și cele descriptive. În primul rând, el sugerează că vom înțelege mai bine în ce constă o teorie (preponderent) prescriptivă o dată ce vom identifica analogii persuasive ale prescripțiilor pe care le cuprind ele. Să luăm un exemplu: să admitem că normele metodologice cuprinse într-o teorie prescriptivă sunt analoage normelor tehnice[1]. Acestea sunt instrucțiuni despre cum trebuie acționat dacă vrem să atingem un scop: „Dacă vrei să deschizi televizorul, apasă pe butonul roșu!" La fel, normele metodologice spun sau cel puțin intenționează să spună omului de știință cum trebuie să acționeze dacă vrea să ia decizii corecte, adică adecvate țelului asumat al cunoașterii științifice (*v.* p. 32-33). Există totuși o problemă cu această analogie. Anume, normele tehnice sunt condiționale: ele spun cum trebuie făcut ceva dacă se urmărește atingerea unui scop. Or, dacă scopul se schimbă, norma primește un alt conținut, dar rămâne tot condițională. Potrivit analizelor lui M. Flonta, diverse opțiuni prealabile pot conduce la definirea de către filosof a unor scopuri diverse ale cunoașterii științifice. Însă lucrurile nu stau tot așa din perspectiva adepților punctului de vedere prescriptivist: normele metodologice le apar acestora ca necondiționale, categorice. Pentru un susținător al unei teorii prescriptive normele care definesc raționalitatea alegerii unei teorii științifice dintre mai multe nu sunt condiționale: alegerea este sau rațională, sau nu – și anume într-un sens absolut. Nu e întâmplător că V. Kraft, de pildă (citat la p. 324) face o analogie între normele metodologice și cele morale: teoria cunoașterii, crede el, „se aseamănă mai degrabă cu etica, ca ştiinţă normativă". Or, normele etice sunt categorice[1].

---

[1] Dacă avem în vedere ideea de raționalitate științifică elaborată în cele două tipuri de teorii, se va putea observa că „atât evoluții științifice mai recente și mărturii ale unor mari cercetători, cât și unele studii istorice de caz par să indice că liberalizarea imaginii tradiționale asupra raționalității științifice ar putea să reprezinte un pas semnificativ în direcția câștigării unei înțelegeri mai complexe și mai nuanțate asupra naturii cunoașterii științifice" (p. 36). O atare liberalizare au realizat în primul rând teoriile descriptive, nu prescriptive.

---

[1] Pe larg, aceste norme sunt analizate în von Wright (1985).

O altă analogie posibilă este între normele metodologice şi regulile lingvistice (p. 28). Aşa cum practica lingvistică, evoluând sub influenţa unor factori contingenţi, a dus nu o dată la modificarea regulilor de vorbire legiferate de academii prin dicţionare şi gramatici, tot aşa principiile de raţionalitate ştiinţifică vor trebui să se modifice ţinând cont de evoluţia practicii cercetării ştiinţifice. Vom putea observa iarăşi că analogia nu e acceptabilă din perspectiva unui demers prescriptiv asupra ştiinţei. Fiindcă în ambele analogii sensul prescripţiilor metodologice nu e luat ca unul tare; şi nu cred că ar fi dificil, plecând de aici, să se admită că există o interacţiune între demersurile descriptive şi cele prescriptive. Să comparăm următoarele două norme: „Nu trebuie să ucizi!" şi „Dacă vrei să ucizi, trebuie să înfigi cuţitul drept în inimă!" Cea de-a doua normă este tehnică şi poate fi admisă drept corectă chiar şi de cel ce acceptă prima normă, care este evident una morală; sensul termenului „trebuie" în cele două e foarte diferit.

Pentru a vedea care este modul în care vede M. Flonta lucrurile, să ne gândim la stăruitoarea sa invocare, relativ la caracterul prescriptiv al demersului filosofului, a ideilor de valoare ştiinţifică, de ideal de cunoaştere. O mare parte a eseurilor cuprinse atât în *Imagini ale ştiinţei*, cât şi în *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică* pot fi citite ca excavări în căutarea unor astfel de valori şi idealuri care configurează episoade remarcabile din istoria ştiinţei. Aceste analize ne

---

[1] Nu ştiu însă cât de mult ar adera M. Flonta la această susţinere.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

permit să ne facem o idee generală despre înţelesul pe care M. Flonta îl dă termenului „prescriptiv". însă cred că acest lucru nu e suficient pentru a defini exact punctul său de vedere. De aceea, voi insista mai mult asupra distincţiei dintre descriptiv şi prescriptiv.

În filosofia morală este un punct comun să se realizeze o apropiere între enunţurile non-descriptive şi cele în care avem de-a face cu sentimente, emoţii. (Exprimarea mea e, sigur, foarte vagă; însă, cum va reieşi imediat, am avut motive să procedez pentru moment astfel.) Să începem cu o afirmaţie a lui Popper: „Dacă pledăm totuşi pentru ştiinţa modernă o facem nu deoarece ştiinţa este de fapt aşa cum este, ci – exprimat grosolan – deoarece ştiinţa, aşa cum este, ne place." Afirmaţia e cuprinsă într-un text mai larg, citat de M. Flonta (la p. 26). Popper realizează aici o opoziţie: între fapte şi evaluarea lor. E interesant să subliniez că această afirmaţie a lui Popper, atunci când e citată, este subliniată de M. Flonta; şi e limpede că în cadrul ei e recunoscută opoziţia dintre ce este şi evaluarea acestuia. Întrebarea care apare acum e: în ce constă evaluarea realizată aici?

Un răspuns este că avem o evaluare întrucât se invocă o stare a mea: faptul că îmi place, îmi face plăcere ceva; sau: se invocă aprobarea mea faţă de acel ceva. Or, aprobarea mea nu spune nimic despre acel ceva. Cum argumenta A. J. Ayer:

> Prezenţa într-o propoziţie a unui simbol etic nu adaugă nimic conţinutului ei factual. Astfel, dacă eu spun cuiva: «Ai acţionat greşit furând banii», eu nu afirm nimic mai mult decât aş fi făcut spunând pur şi simplu: «Ai furat banii». Dacă adaug că

> acțiunea e greșită, eu nu fac o afirmație în plus despre ea[1].

Printr-o judecată morală evaluăm un fapt, îl aprobăm sau îl dezaprobăm. Expresiile „morale" care intervin în ele au capacitatea – proprietatea dispozițională – de a cauza (sau de a fi cauzate de) anumite procese psihologice care au loc în ascultători (respectiv, vorbitori). O normă metodologică, formulată de un filosof popperian va da naștere unei atitudini față de un episod din istoria științei; a zice, de pildă, că în acel caz oamenii de știință s-au comportat rațional e un fel foarte sofisticat de a exprima aprobarea față de comportamentul lor.

Este adevărat că M. Flonta nu merge explicit pe această cale, chiar dacă unele analize pe care le face unor episoade particulare din istoria unor științe abundă de referiri la atitudini personale, stări afective ale unor cercetători reprezentativi; e de menționat, în acest sens, importanța mare pe care el o acordă pentru înțelegerea evoluției științei unor documente precum corespondența personală, relatări personale, jurnale etc. Nu voi merge până acolo încât să consider că am putea afla cheia concepției sale asupra ideii de prescriptiv în ideile de aprobare, dezaprobare, emoție ori sentiment. Cum va reieși în continuare, această analiză pregătește de fapt o observație cu caracter mai general. Dar cred că analiza indică ea însăși un aspect important al concepției lui M. Flonta.

---

[1] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 2nd edition, London, 1946, p. 107.

Putem deosebi între două moduri de a înțelege o judecată morală: ea fie înregistrează, fie exprimă o atitudine[1]. Cei care adoptă primul fel de analiză sunt de obicei numiți „subiectiviști”, iar cei care o preferă pe a doua sunt numiți „emotiviști”. Pentru un subiectivist, o judecată morală nu face altceva decât să descrie ceva: nu faptul despre care este, ci stările psihologice ale celui care face acea judecată. (Aș vrea să fac o precizare: poziția subiectivistă nu e neapărat și solipsistă, fiindcă subiectiviștii pot accepta că judecățile morale veritabile nu privesc doar stările psihologice ale celui ce le face.) Pentru un emotivist, judecata morală e strâns legată de acțiune: a afirma o astfel de judecată înseamnă a avea o tendință puternică de a acționa într-un sens mai degrabă decât în altul și pe care nu am fi avut-o dacă nu am fi acceptat acea judecată. Emotivistul încearcă să prindă astfel o trăsătură esențială a normelor morale: faptul că ele atrag spre acțiune, că urmăresc crearea unei influențe[2].

Transpunând în planul teoriei științei, unii filosofi sunt tentați să considere că formularea unor reguli metodologice trebuie să aibă drept consecință faptul că cercetătorii se vor conduce efectiv potrivit lor: „Se lasă să se înțeleagă că familiarizarea cu metoda științei, concepută în acest fel, nu numai că ascute intuiția spontană a cercetătorului, dar îl poate conduce spre o evaluare ce satisface cerințele progresului cunoașterii în acele situații în care perspicacitatea lui intuitivă îl părăsește sau îl lasă în încurcătură (...). Karl

---

[1] A se vedea C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven and London, 1944, cap. II.

[2] Cf. C. L. Stevenson, *Facts and Values*, New Haven, 1963, pp. 13-16.

Popper, bunăoară, evocă nu o dată, cu satisfacţie abia reţinută, mărturia unor oameni de ştiinţă creatori de cel mai înalt rang, ca J. Eccles, P. Medawar sau H. Bondi, cu privire la orientarea pe care le-a oferit-o în cercetările lor familiarizarea cu teoria metodei ştiinţifice pe care a formulat-o filosoful" (p. 48). M. Flonta e sceptic în această privinţă: după părerea sa, regulile metodologice formulate de filosofi au prea puţine şanse să ghideze activitatea oamenilor de ştiinţă.

Cu aceasta ajungem însă la o observaţie mult mai generală pe care vreau să o fac. Ea porneşte de la sesizarea unei ambiguităţi în felul în care au fost abordate până acum diverse chestiuni. Pe de o parte, teoriile ştiinţei – fie ele (preponderent) prescriptive, fie ele (preponderent) descriptive – sunt elaborate de filosofi, iar activităţii de elaborare a unor astfel de teorii îi e recunoscută de comunitatea filosofică o respectabilitate academică înaltă. Pe de altă parte, teoriile ştiinţei au un auditoriu: ele se adresează cuiva. Auditoriul intenţionat poate fi alcătuit, de exemplu, din filosofi sau din oameni de ştiinţă. Părerea mea este că aprecierea unei teorii a ştiinţei se va face în funcţie de modul în care alegem auditoriul intenţionat; şi, mai mult, dacă lăsăm o ambiguitate în înţelegerea acestuia suntem predispuşi la confuzii. Acum, dacă presupunem că există un singur auditoriu intenţionat şi că acesta e alcătuit din oameni de ştiinţă, cred că ia naştere pericolul de a amalgama două lucruri diferite: perspectiva filosofului (a cercetătorului ştiinţei) şi cea a practicianului ştiinţei[1]. Sunt de acord cu M. Flonta că orice teorie a științei îi apare practicianului științei ca mai mult sau mai puțin prescriptivă, mai mult sau mai puțin normativă. Problema este însă următoarea: dacă privim lucrurile din perspectiva filosofului, arată ele tot astfel? Cred că nu. Filosoful va încerca mai degrabă să sugereze că producțiile sale (teorii ale (unor imagini ale) științei) nu trebuie judecate prioritar pe axa descriptiv-prescriptiv (bunăoară, ar sugera că acestea trebuie considerate mai curând ca modele teoretice, cum am văzut că propunea Moulines). De altfel, îmi pare că așa au și procedat filosofii: chiar pentru cei „prescriptiviști" remarcile privind înțelegerea abordărilor lor ca norme metodologice nu sunt esențiale – sunt adesea periferice, fugare, formulări în care primează intenții persuasive etc.

---

[1] Apelând la o distincţie a lui Austin, am putea spune că pentru practicianul ştiinţei contează aspectul perlocuţionar

Voi încheia cu o concluzie mai generală: aceea că în disputa dintre teorii descriptive și prescriptive poziția lui M. Flonta ar putea fi caracterizată ca descriptivistă. Voi spune că o poziție este descriptivistă dacă susține că evaluările morale își au temeiul în descripții factuale. La mijlocul secolului nostru, abordările descriptiviste s-au concentrat în direcția probării faptului că legea lui Hume nu e valabilă: „trebuie" se poate deduce din „este"; că, deci, plecând de la enunțuri descriptive, putem obține o concluzie morală[1]. Cred că M. Flonta ar accepta ca valide argumente care conduc

---

al (utilizării) teoriei științei, în timp ce pentru filosof contează aspectul ilocuționar.

[1] Cele mai cunoscute argumentări în acest sens sunt cele avansate de J. R. Searle (*How to Derive Ought from* Is, în *The Is-Ought Question)* și A. Gewirth *(Reason and Morality,* Chicago and London, 1978).

la o astfel de concluzie. Pentru el, ideea că cercetarea ştiinţifică modernă este instituţionalizată sub varii aspecte, în diverse moduri, este crucial pentru a înţelege ce face ca un fapt „brut" de cercetare să devină un „fapt ştiinţific". Spre a fi luată în considerare şi a fi examinată cu seriozitate, „o contribuţie ştiinţifică trebuie să fie controlabilă, în acord cu modul de gândire, indici de plauzibilitate şi excelenţă şi tehnici de cercetare consacrate de autoritatea tradiţiei ştiinţifice şi să poată fi integrată în cunoaşterea existentă" (p. 52). Eseurile lui M. Flonta abundă în exemple care stau mărturie felului în care organizarea practicii ştiinţifice recunoaşte o contribuţie în calitate de contribuţie veritabilă felului în care se constituie fapte noi, care nu ar fi putut să existe în afara acelei practici, a regulilor ei constitutive.

Atunci poziţia sa ar fi una descriptivistă, care admite ideea „caracterului complementar al demersului descriptiv, de la realitate la normă, în raport cu demersul prescriptiv, de la normă la realitate... Lumii cercetării, lumii cunoaşterii obiective, îi este, aşadar, în mare măsură străină acea tensiune acută între valori şi fapte, pe care o prilejuieşte, atât de des, confruntarea idealurilor morale sau estetice ale oamenilor cu realităţile vieţii lor" (p. 47).

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

IV

SEMANTICA UNOR SISTEME MODALE ELEMENTARE

Intenţionăm în rândurile de faţă să prezentăm succint o teorie semantică pentru o clasă largă de sisteme modale mixte de tipul logicii teleodeontice, dezvoltate de Cornel Popa [11]. Vom evidenţia totodată unele consecinţe filozofice ale rezultatelor propuse.

I. Structuri modale

Conceptul de bază folosit în această lucrare este acela de structură modală. Prin definirea lui se încearcă abstractizarea unor trăsături fundamentale, caracteristici definitorii ale noţiunilor de tip modal.

În ultimele trei decenii, începând cu lucrarea lui G. H. von Wright *An Essay in Modal Logic* (Amsterdam, 1951), logicienii au insistat mult asupra unor analogii în comportamentul logic al unor termeni. Wright, în lucrarea sa, dă următorul tabel al modalităţilor:

Aletice	Existenţiale	epistemice	Deontice
Necesar Posibil Contingent Imposibil	Universal Existenţial Parţial Vid	Verificat Nefalsificat Nedecis Falsificat	Obligatoriu Permis Indiferent Interzis

La rândul său, logicianul sovietic A. A. Ivin [2] consideră următoarele tipuri de modalităţi: logice, factuale, epistemice, deontice, axiologice, cronologice. Trebuie remarcat însă că numărul termenilor cu comportament logic modal este mult mai mare; de exemplu, profesorul Cornel Popa în articolul *Modalităţi praxiologice* [3] enumeră 13 astfel de tipuri de modalităţi.

Desigur, următoarea întrebare este cât se poate de justificată: ce au în comun toţi aceşti termeni pentru a fi etichetaţi ca „modalităţi"? Care sunt deci legile logice cărora li se conformează?

Logicienii sunt în general de acord că între membrii fiecărei grupe de modalităţi (de exemplu: aletice, deontice etc.) trebuie să se stabilească raporturile din pătratul logic. Există, de asemenea, unele principii modale acceptate care derivă din intervenţia funcţiilor logice de adevăr.

Elaborarea conceptului de structură modală se înscrie în acest efort de evidenţiere a acelor legi logice comune tuturor (sau aproape tuturor) tipurilor de modalităţi.

Formal vorbind, o structură modală K este o pereche (X, W) de mulţimi de propoziţii, astfel încât:

1) $p \in W$ dacă şi numai dacă $-p \notin X$;
2) nu împreună $p \in X$ şi $-p \in X$;
3) $p \& q \in X$ dacă şi numai dacă $p \in X$ şi $q \in X$;
4) dacă $p \equiv q$ este tautologie, atunci $p \in X$ dacă şi numai dacă $q \in X$;
5) dacă p este o tautologie, atunci $p \in X$.

Intuitiv, X ar putea fi o mulțime de propoziții care descrie stări de lucruri necesare (logic sau fizic), după cum poate fi o mulțime de propoziții care descrie acțiuni obligatorii – sau, așa cum a arătat profesorul Cornel Popa – acțiuni asumate de agent ca scop. W ar putea să fie, respectiv, o mulțime de propoziții care descrie stări de lucruri posibile (logic sau fizic), de acțiuni permise sau tolerabile teleologic.

Structura modală, ca formă logică, are o generalitate foarte mare. Să observăm că orice propoziție ar putea fi tratată ca structură modală, Într-adevăr, fie A acea propoziție. Se construiește structura modală $K_A = (X_A, W_A)$ în felul următor:

1. $X_A = \{B : A \rightarrow B)$
2. $W_A = \{B: -B \notin X_A\}$

Se verifică fără vreo dificultate că $K_A = (X_A, W_A)$ este o structură modală. Vom spune că K_A este structura modală generată de A.

Sau, să observăm că fiecare sistem logic este o structură modală. Fie L acel sistem logic (de exemplu, logica propozițiilor sau logica predicatelor, logica deontică etc.). Vom construi structura modală K_L în felul următor:

$X_L = \{A: L \models A\}$

$W_L = \{A:$ nu e adevărat că $L \models -A\}$

(deci X_L este mulțimea teoremelor lui L, iar W_L este mulțimea expresiilor realizabile în L, deci L-consistente).

II. Considerații semantice

Vom presupune, pentru a scurta expunerea, că cititorul este familiarizat cu noțiunile și definițiile de bază ale semanticii lumilor posibile [4]. În cadrul acestei semantici se presupune că orice propoziție este adevărată sau falsă *relativ la* oricare din lumile posibile. Uneori, în tradiția leibniziană, se accentuează asupra faptului că propozițiile au valori de adevăr *relativ la* lumile posibile, și nu *în* acele lumi posibile, căci propozițiile sunt entități lingvistice, în timp ce lumile posibile sunt înțelese ca entități extralingvistice [5].

Fie T o mulțime de lumi posibile. Conform cu cele arătate mai sus, este posibil să se definească o funcție V care atribuie valori de adevăr, astfel încât pentru orice propoziție, relativ la orice element din T, va corespunde o și numai o valoare de adevăr. Deci, expresia $V(p, H) = 1$ va însemna că propoziția p este adevărată relativ la lumea posibilă H [6].

În semantica lumilor posibile de tip Kripke [7] se numește model tripletul $F = (G, T, V)$. V și T au fost definite mai sus; aici $G \in T$ denotă lumea reală, adică cursul real al evenimentelor, sau modul real în care agentul acționează pentru atingerea scopului său, sau comportamentul nostru real față de un sistem normativ. Vom numi situație orice model de tipul $F = (G, T, V)$. Într-adevăr, orice stare a lumii se poate caracteriza satisfăcător prin: 1) mulțimea faptelor pe care le cuprinde (mulțime care este dată prin definirea funcției V); 2) mulțimea alternativelor la acea stare (mulțimea modurilor posibile în care lumea ar putea să devină) [8].

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Desigur, unele din aceste alternative sunt consistente cu un sau alt sistem normativ; unele sunt consistente cu legile fizice; altele, desigur, pot să nu fie. Unele sunt consistente cu principiile etice sau cu legile unei țări, altele nu etc. Vom presupune mai jos că toate aceste alternative sunt alternative logice: cu alte cuvinte, toate lumile posibile trebuie să aibă ceva în comun – și acest comun este respectarea legilor logice.

Pentru fiecare situație $F = (G, T, V)$ vom defini mulțimea K' a lumilor posibile concordante (consistente) cu structura modală K. Vom spune că o lume posibilă H este concordantă cu K dacă și numai dacă este respectată următoarea condiție:

Dacă $p \in X$, atunci $V(p, H) = 1$.

Vom spune că $F = (G, T, K', V)$ este un K-model (K a fost definit mai sus). În același mod, $F = (G, T, K_1^{'}, K_2^{'}, ..., K_n^{'}, V)$ este un K_1-K_2-...-K_n-model dacă și numai dacă pentru orice i, încât $1 \leq i \leq n$, $F_i = (G, T, K_i^{'}, V)$ este un K_i-model.

În general, dacă două structuri modale K_1 și K_2 nu sunt identice, mulțimea lumilor posibile concordante cu K_1 nu este aceeași cu mulțimea lumilor posibile concordante cu K_2. De exemplu, scopul unui agent poate fi realizat și prin încălcarea obligațiilor sale față de un anume sistem normativ, după cum respectarea acestor norme îl poate împiedica pe agent de la realizarea scopului său.

Să notăm următorul fapt: pentru două structuri modale diferite K_1 și K_2 este posibil să găsim un K_1-

K_2-model $F = (G, T, K_1', K_2', V)$ şi $K_1' = K_2'$, deşi $X_{K_1} \neq X_{K_2}$. De exemplu, dacă $X_{K_1} \subseteq X_{K_2}$ şi în F niciun element din $T - K_2'$ nu este consistent cu $K1$, atunci, fiindcă $X_{K_1} \subseteq X_{K_2}$ implică $K_2' \subseteq K_1'$ avem $K_1 = K_2'$, deşi $X_{K_1} \neq X_{K_2}$.

Cum vom putea discerne două structuri modale diferite? Există vreun criteriu pentru a spune că, de pildă, $K_1 \neq K_2$?

Această problemă este deosebit de importantă, întrucât răspunsul ce i se dă ne va pune în posesia unui mijloc de a distinge între modalităţile logică, fizică şi normativă.

III. Necesitate logică, necesitate fizică, necesitate normativă

Teorema 1. Două structuri modale K_1 şi K_2 sunt diferite dacă si numai dacă există un K_1-K_2-model $F = (G, T, K_1', K_2', V)$ şi $K_1' \neq K_2'$.

Demonstraţie. Conform cu definiţia (sintactică) a unei structuri modale, tot ceea ce trebuie să cunoaştem despre K este mulţimea X_K. Într-adevăr, pe baza lui X_K se poate construi W_K. De aceea, $K_1 \neq K_2$ dacă şi numai dacă $X_{K_1} \neq X_{K_2}$ (sau, ceea ce este acelaşi lucru, $W_{K_1} \neq W_{K_2}$).

Lema 1. Dacă există un $H \in K'$ încât $V(p, H) = 1$, atunci $p \in W$.

Demonstraţie. Prin definiţia lui K', dacă $-p \in X$, atunci pentru orice $H \in K'$ avem $V(-p, H) = 1$. Reformulând, obţinem: dacă $V(-p, H) = 0$ pentru un $H \in K'$, atunci $-p \notin X$. Dar $V(-p, H) = 0$ dacă şi numai dacă $V(p, H) = 1$ şi $-p \notin X$ dacă şi numai dacă $p \in W$. Astfel, dacă pentru un $H \in K'$, $V(p, H) = 1$, atunci $p \in W$, q.e.d.

Lema 2. Dacă $H \notin K'$, atunci există un p încât $p \notin W$ şi $V(p, H) = 1$.

Demonstraţie. Să presupunem că $H \in K'$ şi că pentru orice p dacă $V(-p, H) = 1$, atunci $-p \in W$. Dar $-p \in W$ dacă şi numai dacă $p \notin X$ şi $V(-p, H) = 1$ dacă şi numai dacă $V(p, H) = 0$. Atunci supoziţiile noastre sunt: $H \notin K'$ şi pentru orice p, dacă $V(p, H) = 0$, atunci $p \notin X$. A doua supoziţie poate de asemenea să fie reformulată în felul următor: pentru orice p, dacă $p \in X$, atunci $V(p, H) = 1$. Conform cu definiţia lui K' dacă H este un astfel de element încât $V(p, H) = 1$ pentru orice $p \in X$, atunci $H \in K'$. Deoarece, de asemenea, am presupus că $H \notin K'$, setul de premise este inconsistent, deci lema 2 este prin aceasta probată.

Vom demonstra acum teorema 1. Demonstraţia ei constă în doi paşi. '

1. Necesitatea. Să presupunem că pentru un K_1-K_2-model F, $K_1' \neq K_2'$. Fie $H \in T$ astfel încât $H \in K_1'$ şi $H \notin K_2'$. Fie p o propoziţie încât $V(p, H) = 1$. Atunci, prin lema 1, $p \in W_{K_1}$. Dacă $H \notin K_2'$, atunci, prin lema 2, există un q încât $q \notin W_{K_2}$ şi $V(q, H) = 1$. Fie p acel q. Atunci $p \in W_{K_1}$ şi de asemenea $p \notin K_2'$, q.e.d.

2. Suficienţa. Să presupunem că $K_1 \neq K_2$. Astfel există un p încât $p \in W_{K_1}$ şi $p \notin K'_2$ (deci, $-p \in K'_2$). Fie H un element al lui T încât: a) dacă $q \in X_{K_2}$, atunci $V(q, H) = 1$; b) $V(p, H) = 1$. Fie H' un element al lui T încât: a) dacă $q \in X_{K_2}$, atunci $V(q, H') = 1$; b) $V(-p, H') = 1$. Evident, $H \in K'_1$ şi $H \notin K'_2$; $H' \notin K'_2$ şi $H' \notin K'_1$ — q.e.d.

Pe baza preliminariilor de mai sus, vom trasa succint în cele ce urmează distincţia între modalităţile logică, fizică şi normativă.

> Definiţia 1. K este o structură modală *logică* (= structura modală corespunzătoare logicii modale aletice; altfel zicând, structura modală corespunzătoare sistemului modal S5) dacă şi numai dacă pentru orice K-model, $K' = T$.

Din punct de vedere logic, a fi posibil echivalează cu a fi consistent. Prin definiţia lumilor posibile s-a cerut ca toate să se conformeze legilor logice. De aceea, orice lume posibilă este concordantă cu structura modală logică aletică (K_a).

> Definiţia 2. K este o structură modală fizică dacă şi numai dacă a) K nu este K_a; b) pentru orice $F = (G, T, K', V)$, $G \in K'$.

În acest fel, K este o structură modală fizică (vom scrie K_f) dacă ea descrie prin definiţie şi lumea reală. Lumea reală se conformează legilor fizice.

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Este, desigur, posibil să se accepte existenţa multor altor alternative la o stare dată, toate concordante cu aceleaşi legi fizice. Un filosof determinist, de exemplu un filosof megaric, ar pretinde însă ca pentru orice F, $K'_f = \{G\}$. A fi este pentru el a fi în mod necesar şi a nu fi este pentru el a nu fi în mod necesar (a fi imposibil sa fie). A accepta că cel puţin pentru un F, $\{G\} \neq K'_f$ înseamnă a accepta contingenţa, întâmplarea.

> Definiţia 3. K este o structură modală normativa (vom spune că K este un sistem normativ) dacă şi numai dacă a) K nu este K_f; şi b) pentru orice $F = (G, T, K'_f, K', V)$, $K' \subseteq K'_f$.

Toate acţiunile permise sunt conforme cu legile fizice, dar a fi permis nu este acelaşi lucru cu a fi fizic posibil. Acţiunea umana se desfăşoară în cadrul posibilului fizic; posibilul fizic este limita ei superioară. Limita inferioară a acţiunii umane nu este fixă; ea este data de nivelul de dezvoltare a practicii umane.

Definiţia 3 nu este însă adecvată; deşi reuşeşte sa surprindă unele aspecte esenţiale ale structurilor modale normative, ea nu dă totuşi diferenţa specifică, întrucât nu face referire explicita la acţiunea umana. De aceea vom prefera următoarea definiţie a sistemelor normative:

> Definiţia 3.1. K este un sistem normativ dacă şi numai dacă: a) pentru orice K-K_f- model, $K' \subseteq K'_f$; şi b) există un F încât $G \notin K'$.

Definiția 3.1 conține o definiție implicita a acțiunii ilegale, dacă o înțelegem ca o capacitate a agenților de a acționa inconsistent cu obligațiile lor. Într-adevăr, $G \not\subseteq K'$ are loc dacă și numai dacă comportamentul nostru este consistent cu unele acțiuni K-interzise, deci cu acțiuni care nu aparțin mulțimii W. Să notăm că, din aceleași rațiuni, logica deontică respinge formula $(Op \rightarrow p)$ [9].

IV. Semantica logicii teleodeontice

Tipul de semantică a lumilor posibile care a fost construit în această lucrare acceptă, ca unul dintre cele mai importante domenii de aplicare, logica teleodeontică. Fie K un sistem normativ. O structură teleologică este o pereche $K_s = (X_s, W_s)$ de mulțimi de propoziții, unde

1. $X_s = \{q: p \rightarrow q\}$
2. $W_s = \{q: -q \not\subseteq X_s\}$

(p este o propoziție contingentă descriind o acțiune pe care agentul o are ca scop al său). Vom spune că K_s este structura teleologica generată de p.

Fie p, q, r propoziții care descriu scopuri. Pentru comoditatea expunerii vom spune că p, q, r sunt scopuri. Vom introduce conceptul de strictețe.

> Definiția 4. Un scop p este mai strict decât scopul q, într-o situație F dacă și numai dacă în F avem: $K'_p \subseteq K'_q$ și $K'_p \neq K'_q$.

Intuitiv, un scop este mai strict decât altul dacă el reduce mulţimea alternativelor de acţiune. Trebuie accentuat însă că un scop este mai strict decât altul *relativ la* o situaţie dată F. Dacă, de exemplu, în oraşul meu este un singur parc, scopul de a mă plimba în cel mai mare parc din oraş nu este mai strict decât scopul de a mă plimba în parcul oraşului; dar dacă în oraşul meu ar exista cel puţin două parcuri, atunci cele două scopuri sunt distincte, iar primul este mai strict decât al doilea.

Vom defini acum unele noţiuni extrem de importante relativ la logica teleodeontică.

> Definiţia 5. Se numeşte situaţie teleodeontică un K-K_s-model $F = (G, T, K', K_s^{'}, V)$, unde K este un sistem normativ.
>
> Definiţia 6 . K şi K_s sunt concordante în sens slab dacă şi numai dacă există un K-K_s-model model $F = (G, T, K', K_s^{'}, V)$ şi $K' \cap K_s^{'} \neq \emptyset$.

O astfel de concordanţă între un sistem de norme şi un scop intervine atunci când agentul îşi propune executarea unei acţiuni care să nu violeze obligaţiile sale. Dacă scopul asumat de agent şi sistemul de norme al cărui subiect este el satisfac definiţia 6, atunci agentul va putea acţiona numai odată cu ivirea situaţiei teleodeontice favorabile.

> Definiţia 7 . K şi Ks sunt concordante în sens tare dacă si numai dacă pentru orice K-K_s-model F, $K' \cap K_s^{'} \neq \emptyset$.

Acest tip de concordanță este distinct de concordanța în sens slab. Concordanța teleodeontică în sens tare este mai mult un caz ideal, când sistemul de norme cuprinde scopul asumat de agent, sau, dimpotrivă, normele definite prin K sunt consecințe ale scopului agentului.

În primul caz vom vorbi de o adecvare totală a agentului la normele care i se impun; agentul are un comportament conformist. În al doilea caz următoarea situație este mai importantă: agentul este legiuitorul, autoritatea care emite pe K.

Definiția 8 . K și K_s sunt incompatibile dacă și numai dacă ele nu sunt concordante în sens slab.

Se verifică ușor că, de exemplu, două sisteme de norme care conțin cel puțin două obligații contrare sunt incompatibile.

Definiția 9 . K și K_s sunt F-concordante relativ la acțiunea p dacă și numai dacă: a) K și K_s sunt F-concordante; și b) pentru orice $H \in K \cap K^{'}_{s}$, $V(p, H) = 1$.

Definiția 10. K și K_s sunt concordante relativ la acțiunea p dacă și numai dacă pentru orice F, K și K_s sunt F-concordante.

Definițiile 6-10 reproduc pe plan semantic unele rezultate obținute pe plan sintactico-axiomatic pentru logica teleodeontică de profesorul Cornel Popa. Importanța acestor redefiniri semantice stă în posibilitatea relativizării tuturor conceptelor la o situație dată. Noțiunile mai vagi de concordanță, conflict

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

teleodeontic sunt îmbogățite, precizate prin referirea la o sau altă *situație teleodeontică.*

V. Semantica sistemelor modale mixte

Nu este dificil să se extindă rezultatele din paragraful precedent la orice sistem logic izomorf cu logica teleodeontică. Relațiile logice pe care le-am definit în paragraful IV se pot aplica oricăror două sisteme normative și, mai general, oricăror două structuri modale.

În același timp, e convenabil să se extindă analizele de mai sus la *n (n* > 2) structuri modale. Operația aceasta nu este deloc dificilă și de aceea nu vom insista mai jos asupra ei.

Bibliografie

[1] Cornel Popa, *Formal Structure of Some Teleologicul Systems*, în „Rev. Roum. Sc. Sociales", Serie de Philosophie et de Logique, 22, 1978, 3-4, pp. 419-437.

[2] A. A. Ivin, *Loghika norm,* Moskva, 1974.

[3] În „Revista de filozofie", nr. 6, 1976.

[4] În românește, această semantică este foarte accesibil prezentată în studiul lui S. Vieru, *Semantica „lumilor posibile" și logica modală,* în vol. *Direcții în logica contemporană,* Editura Științifică, București, 1974. De asemenea, D. Follesdal și R. Hilpinen – *Introducere în logica deontică*, retipărit în vol. *Norme, valori, acțiune,* Editura Politică, București, 1979.

[5] D. Lewis, *Counterfactuals,* Oxford, Blackwell, 1973.

[6] Definiția lui *V* este inductivă; mai întâi se definește *V* pentru formule atomice, apoi definiția funcției este extinsă la formule moleculare.

[7] S. A. Kripke, *A completeness theorem in modal logic,* în „The Journal of Symbolic Logic", 24, 1959, p. 1- 14.

[8] J. G. March, H. A. Simon, *Les organisations*, Paris, Dunod, 1964.

[9] Acest aspect mi-a fost relevat, în cursul unei discuţii, de profesorul Cornel Popa.

V

MISTERUL JUDECĂȚII DE VALOARE

Pariul filosofic al lui Ludwig Grünberg[1] cred că poate fi cel mai limpede extras din replicile pe care şi le dau două personaje – Cherea şi Caligula – din cunoscuta piesă *Caligula* a lui A. Camus (1958). Cherea îi mărturiseşte lui Caligula că el, la fel ca toţi oamenii obişnuiţi, îşi doreşte să trăiască şi să fie fericit (actul III, scena VI). Caligula îşi dă imediat seama că această susţinere e incompatibilă cu felul în care vede el însuşi lumea:

> CALIGULA: Il faut donc que tu croies à quelque idée supérieure.
> CHEREA: Je crois qu'il y a des actions qui sont plus belles que d'autres.
> CALIGULA: Je crois que toutes sont équivalentes.

Lumea în care crede Caligula e goală de valoare; toate acţiunile sunt echivalente nu în sensul că au aceeaşi importanţă, ci în acela că niciuna nu are valoare; această lume, spune el, este „lipsită de orice importanță" (actul I, scena X). Pariul lui Grünberg[1] este exact acela de a demonstra că o astfel de înțelegere a lumii este întru totul incoerentă. Lumea nu doar că include valori, dar nu poate fi conceptualizată decât ca valoroasă. Cum ar zice H. Putnam (1981), un autor foarte apreciat de Grünberg, întrebarea corectă pe care trebuie să o pună un filosof nu este: care e locul valorilor într-o lume a faptelor? – ci conversa acesteia: care e locul faptelor într-o lume a valorilor?

---

[1] Informaţii utile despre autor se găsesc la https://grunbergludwig.wordpress.com/. Vezi şi Cernica (2010).

Întrebarea are implicații care merg foarte departe. Cea mai semnificativă privește condiția umană: care este statutul ontologic al omului. Răspunsul lui Grünberg (1972; 1989abc; 2000) este că ontologia umanului este ontologia fundamentală și că aceasta este axio-centrică. Adică, statutul ontologic al omului este ireductibil la alte modalități de existență; cu vorba lui Blaga, prin om se produce o „mutație ontologică", care permite ca întreaga ontologie să poată fi reconstruită pornind de la cea a umanului. Iar aceasta este axio-centrică, fiindcă pune la temelia ei valoarea, nu ca o podoabă, ci ca un implicat definitoriu al modului de existență uman, ca modalitate specific umană de reacție la lume. Realitatea nu se reduce la existența „mută" și orizontală a unor obiecte lipsite de conștiință, ci include sensul și valoarea (Grünberg: 1968, 104; 1972, 145). Astfel, pentru Grünberg a înțelege ce este omul înseamnă a-l defini ca *homo aestimans*, ca ființă a cărei întreagă existență și – voi accentua repetat mai jos – întreagă acțiune sunt străbătute de factorul axiologic.

---

[1] Replicile redate aici sunt citate în Grünberg (1972, 330).

Doi gânditori au marcat esenţial filosofia lui Grünberg. Primul este Montaigne, pentru care a şi scris o prefaţă la una dintre ediţiile *Eseurilor* lui (Grünberg: 1984). La Montaigne, spune el, putem desluşi un „umanism filosofic de factură modernă, caracterizat prin viziune antropocentrică, prin conştiinţa critică a posibilităţilor şi limitelor cunoaşterii, prin încrederea în perfectibilitatea şi în capacitatea omului de a se bizui pe propriile-i puteri spre a-şi structura valoric o viaţă demnă, fără iluzii deşarte sau orgolii vane" (p. IX). De la acesta Grünberg extrage o perspectivă filosofică individualistă, prin care persoana individuală umană devine centrul reflecţiei filosofice. Celebra formulă a lui Montaigne: „fiecare om duce în sine tiparul întregii condiţii umane" (p. VII) spune, mai întâi, că filosofia e o reflecţie asupra condiţiei umane; şi, în al doilea rând, că înţelegerea acesteia constă în înţelegerea persoanei individuale.

A doilea e Marx. Gândirea lui Montaigne cred că oferă şi cheia marxismului lui Grünberg. Fără îndoială, axio-centrismul său este impregnat de perspectiva marxistă. E vorba însă de o perspectivă decantată[1]. Grünberg citează des din Marx; dar mai cu seamă din lucrările de tinereţe ale acestuia, în care Marx vorbeşte nu despre structuri sau alte entităţi

---

[1] Lui Grünberg însuşi, în raport cu marxismul, i se pot aplica interogaţiile lui Montaigne, pe care el le citează cu empatie: „Noi ştim spune: Cicero zice aşa, iată părerea lui Platon, sunt chiar vorbele lui Aristotel. Dar noi înşine ce spunem? Care-i judecata noastră? Ce facem noi?" (în Grünberg: 1984, X)

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

colective[1], ci despre rolul şi despre acţiunea fiecărui individ uman. Desigur, problema raporturilor dintre individ şi social a fost pusă explicit de Marx; şi, cum vom vedea, a fost de neocolit pentru Grünberg în elaborarea conceptului său de valoare. Nucleul abordării sale e teza lui Marx că întotdeauna trebuie pornit de la individ; dar nu de la unul abstract, izolat, ci de la un individ care trăieşte şi acţionează în interiorul unor instituţii (este „determinat de praxis"). Aş fi tentat să cred că esenţiale sunt texte precum următorul, în care relaţia de reciprocă determinare dintre individ şi social este pusă cu claritate. Mai jos voi formula din nou această relaţie, dar într-un alt cadru teoretic.

> Istoria nu sfârşeşte prin a se dizolva în „conştiinţa de sine" ca „spirit din spirit", ci, dimpotrivă, fiecare treaptă a ei găseşte de-a gata un rezultat material dat, o sumă de forţe productive, raporturi istoriceşte formate – între oameni şi natură, ca şi raporturi între indivizi, transmise fiecărei generaţii de generaţia precedentă, găseşte o masă de forţe productive, capitaluri şi împrejurări, care, deşi pe de o parte sunt modificate de noua generaţie, pe de altă parte însă îi prescriu acesteia propriile ei condiţii de viaţă şi îi imprimă o anumită dezvoltare, un caracter aparte. Această concepţie arată deci că împrejurările formează oamenii în aceeaşi măsură în care oamenii creează împrejurările (Marx, Engels: 1958, 39)

---

[1] Grünberg (1972, cap. 8; 1981, pp. 319-352) a analizat pe larg această chestiune, mai ales în contextul dezbaterilor, contemporane lui, care se legau de interpretarea lui Althusser a gândirii lui Marx.

În acest eseu voi încerca să analizez o temă centrală pentru filosofia lui Grünberg: care este natura și, deci, care e comportamentul logic al judecăților de valoare. Preluând metafora folosită chiar de el, voi formula un răspuns la întrebarea: Cum am putea descifra misterul judecății de valoare? Voi avea două obiective: primul e acela de a reda poziția lui Grünberg, cât mai aproape de felul în care el însuși a produs-o; al doilea e de a o reconstrui, încercând să indic semnificația ei în raport cu unele abordări din teoria alegerii raționale. Cele două obiective nu sunt separate (iar adesea, recunosc, va prevala cel de-al doilea).

O provocare proeminentă este aceasta: Grünberg admite că la Marx nu găsim o teorie a valorilor, o axiologie, ci mai curând doar repere și o schiță a acesteia (1972, 149). De aceea, el își construiește multe dintre tezele sale printr-o amplă raportare la alte abordări filosofice. El ia în discuție argumente care vin dinspre filosofia pozitivismului logic (îl citează pe larg pe R. Carnap), dar și de la Ch. Stevenson, Ayer sau L. Wittgenstein, până la J. Rawls și la R.S. Hartman; e puternic influențat de fenomenologia lui Husserl, la care face repetate referiri, și ia adesea ca punct de contrast existențialiștii (Sartre, Camus) și neotomiștii (Maritain). De aceea, încercarea pe care o voi prezenta aici de a construi conceptul de judecată de valoare doar într-o perspectivă analitică – ignorând însă alte tipuri de influențe, îndeosebi cele care privesc fenomenologia – poate părea fracturată și pervertită. Acceptând totuși această limitare, dar și bazându-mă pe construcțiile uneori formale – în orice caz riguroase – pe care le oferă Grünberg, cred că voi reuși să redau o parte semnificativă a perspectivei lui. Nu voi discuta însă multe dintre implicaţiile acesteia (de pildă cele care se întemeiază pe o perspectivă husserliană).

Într-un sens destul de puternic, Ludwig Grünberg este autorul unei singure cărţi: *Axiologia şi condiţia umană*, apărută în 1972. Atunci ea a şocat, fiindcă prezenta un mod de a face filosofie diferit de cele mai multe producţii de până atunci din România nu numai prin deschiderea ei, ci – poate în primul rând – prin amploarea şi profunzimea analizelor pe care le includea. Lucrările ulterioare ale autorului, dedicate cercetării valorilor, reiau de multe ori, dezvoltând sau rezumând, multe din ideile şi susţinerile formulate în ea. De aceea, în continuare mă voi apleca îndeosebi asupra acestei cărţi.

1. Ce e judecata de valoare

Foarte simplu spus, o judecată de valoare este una în care apare un termen care referă la o valoare. „Această faptă este bună"; „Această pictură este frumoasă" – sunt două exemple de judecăţi de valoare. Numai că, poate tocmai pentru că e atât de simplă, definiţia de mai sus ne aduce în faţă o sumă mare de întrebări.

Iar primul aspect care trebuie menţionat e acela că valoarea nu este şi nu poate fi redusă la ceea ce e observabil sau la o expresie a ceea ce e observabil (Grünberg: 2000, 13). Atunci, a vorbi despre valori e cam la fel cu a vorbi despre alte entităţi inobservabile, cum ar fi în fizică inerţia sau continuumul spaţio-temporal, ori în sociologie status-ul. Acestea sunt concepte care au o dublă caracteristică: mai întâi, ele nu referă la ceva accesibil simţurilor noastre. Nu putem

BCU BUCUREŞTI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

pune mâna pe status-ul unei persoane, nu îl putem auzi sau mirosi. La fel e valoarea. Ca urmare, când rostim o judecată de valoare precum „Această pictură este frumoasă”, expresia „frumos” nu referă la ceva observațional. A doua caracteristică a conceptelor precum cel de valoare este că au un rol crucial în formularea teoriilor noastre. Aceste teorii sunt construcții în care ele apar și permit să producem explicații. Valorile sunt concepte teoretice[1] – ale diferitelor teorii axiologice – care formulează explicații pentru modul în care se comportă oamenii în diferite situații. „Ca și zeii lui Homer, valorile iau partea combatanților în acțiune, le oferă «arme» pentru cauza lor”, spune Grünberg (1972, 223).

Al doilea aspect privește natura valorilor. Relativ la el, Grünberg (1972, 51 și urm.) construiește două tipuri de argumente. Pe de o parte, el spune ce nu sunt valorile; pe de alta, produce o argumentare pozitivă: ce sunt ele. Să începem cu partea negativă. Valorile, spune autorul, nu sunt lucruri, adică nu pot fi confundate cu purtătorul lor material. Existența lor nu e o existență naturală; ele continuă să existe, chiar dacă sunt disociate de purtătorul lor material. Dar ele nu pot fi considerate ca total independente de el. În acest sens, putem spune totuși că judecățile de valoare pot fi confruntate cu faptele – deși indirect, în același fel în care se pot confrunta cu faptele și propozițiile teoretice dintr-o știință a naturii. În al doilea rând, valorile nu sunt obiecte ideale (esențe, relații, concepte, entități matematice) în sensul lui Husserl. Fiindcă „este de ajuns să comparăm frumuseţea, care este valoare, cu ideea de frumuseţe, care este un «obiect ideal», spre a constata că prima, fără a anula intervenţia momentului raţional, este resimţită nemijlocit prin experienţa senzorială şi trăiri afective ... în timp ce a doua este tratată de estetică exclusiv prin disocieri raţionale." Valoarea nu e total independentă de subiectul uman. Dar, în al treilea rând, nici nu e reductibilă la o sumă de stări subiective, psihologice ale acestuia.

---

[1] Distincțiile: observabil/neobservabil și teoretic/neteoretic sunt distincte. Vezi în acest sens van Fraassen (1980).

Exact aici este dilema fundamentală a axiologiei, consideră Grünberg: cum putem construi o teorie a valorii care să evite atât tratarea ei fie ca fiind de natură subiectivă, fie ca fiind de natură obiectivă. într-un sens care subiectivizează, cât şi într-unul care obiectivizează. Sintetizând, Grünberg asertează, în maniera lui G.E. Moore: valorile nu sunt calităţi naturale ale lucrurilor; ele nu aparţin intrinsec acestora.

Aceste susţineri ne duc destul de direct către partea pozitivă a construcţiei teoretice La un moment dat, Grünberg (1972, 209) sintetizează în zece teze poziţia sa. Le voi indica mai jos pe toate (chiar dacă nu voi discuta deloc unele dintre ele):

> 1. Valorile n-au o existenţă naturala, ci una *socială*, supraindividuală.
> 2. Valorile nu sunt calităţi, ci *relaţii* sociale între subiect şi obiectul valorizat.
> 3. Determinaţiile relaţionale primare ale valorii sunt *polaritatea şi ierarhia*.
> 4. Valorile nu există în afara *aprecierii subiectului*, dar această apreciere se sprijină pe *date obiective* (independente de subiectul apreciator) şi urmează criterii istoriceşte şi socialmente determinate de praxis.

5. Valorile nu sunt semne, ci *semnificații*; descoperirea valorii înseamnă o descoperire a unei semnificații umane, iar crearea valorii înseamnă crearea unei semnificații umane care dă o nouă dimensiune (și o adâncime ontologică!) lucrurilor, transformându-le în bunuri culturale.
6. Cercetarea raportului dintre reguli, valori și semne traduce, în termeni de conduită umană, raportul dintre structură, funcție și semnificație;
7. Valorile sunt cognoscibile, întrucât semnificația se manifestă *în* și *prin* intermediul unor structuri inteligibile; cunoașterea lor are un caracter sui-generis, fiind concomitent explicare și înțelegere.
8. În experiența valorii nu există numai simțăminte, dorințe, voliții, ci și cunoașterea obiectului său, deci o trăsătură *noetică.*
9. Valoarea nu este un dat, ci un *act*; ea se înscrie în sfera acțiunilor ca o exigență prospectivă și finalistă de acțiune, confruntabilă cu consecințele ei (constatabile empiric).
10. Pe baza tratării lor drept coordonate ale acțiunii umane și a distingerii finalității de randament, valorile calitative (în virtutea propozițiilor 1–9) devin, între anumite limite, cuantificabile.

Această înțelegere a valorilor e, pentru Grünberg (vezi 1972, 96), calea de a ieși dintr-o dilemă de tipul celeia formulate de Socrate în dialogul *Euthyphron* al lui Platon (1976, 10a, p. 272) – anume dacă obiectele sunt valori pentru că subiectul le valorizează, sau dimpotrivă subiectul le valorizează pentru că ele sunt valori. Cele două coarne ale dilemei nu mai sunt constrângătoare. Căci, arată Grünberg, valorile nu sunt nici entități obiective (materiale sau ideale) și nici subiective, ci relații sociale. Iar conținutul acestor relaţii nu este unul fixat o dată pentru totdeauna, ci are caracter istoric. Definiţia pe care o dă Grünberg valorii surprinde exact aceste caracteristici ale ei:

> Valoarea apare astfel ca *acea relaţie între subiect şi obiect în care, prin polaritate şi ierarhie, se exprimă preţuirea acordată (de o persoană sau o colectivitate umană) unor însuşiri sau fapte (naturale, sociale, psihologice) în virtutea capacităţii acestora de a satisface trebuinţe, necesităţi, dorinţe, aspiraţii umane, istoriceşte condiţionate de practica socială.* Altfel spus, valoarea este *relaţia socială* în care se exprimă preţuirea acordată unor *obiecte sau fapte*, în virtutea unei corespondenţe – istoriceşte determinate de *mediul socio-cultural* – a însuşirilor lor cu *trebuinţele* unei comunităţi umane şi idealurile generate de acestea. Grünberg (1972, 61-62)

Dincolo de aerul oarecum învechit al definiţiei, ea indică o chestiune crucială: nu numai că valoarea are un caracter social („judecăţile de valoare au o *generalitate socială,* în virtutea căreia anumite colectivităţi, comunităţi sau grupări sociale au – dincolo de variaţiile inerente – aceeaşi atitudine axiologică fundamentală în aceeaşi situaţie de viaţă" – 1972, 187), dar şi nevoile, trebuinţele, dorinţele, aspiraţiile oamenilor sunt tot sociale. Deci apelul la valoare nu presupune că ieşim din sfera socială.

În al doilea rând, definiţia nu este circulară, cum ar părea (fiindcă în definiens se face apel la concepte evaluative, ca de exemplu cel de „preţuire"). Că lucrurile stau astfel decurge din distincţia pe care o face Grünberg (1972, 252) între valorizare şi evaluare.

Valorizarea este actul practic de atribuire a unei valori unui obiect care nu o avea înainte. Evaluarea este actul teoretic de constatare a rangului unei valori, care există deja. Cu alte cuvinte, valorizarea apare ca o relaţie dintre subiectul uman şi ceva din lume. Ea constă în a spune că acel ceva e înglobat în sfera valorii. Spunem: „*a* este bun". Când îi ataşăm astfel lui *a* o valoare, facem acest lucru comparându-l cu un ideal. Ca urmare, zice Grünberg (2000, 44), judecata de valorizare este întotdeauna comparativă. Aceasta este relaţia primară. Cea secundară e cea de evaluare, prin care spunem de pildă: „*a* este mai bun decât *b*". Dar evaluarea presupune că am stabilit deja că *a* este bun şi *b* este bun. Predicatul „este bun" e deci primitiv în raport cu relația „mai bun decât".

Dar numai aparent: fiindcă, am văzut, şi predicatul „este bun" presupune o relaţie. Mai mult, dacă suntem mai precişi, constatăm că acel *a* nu vine dintr-o lume neutră valoric. Dacă ar fi aşa, aplicarea predicatului „este bun" lui *a* ar fi imposibilă, fără sens. Obiectul *a* trebuia să fi fost deja pregătit pentru a fi valorizat. Cum spune explicit Grünberg (1972, 178): specificul semantic al judecăţii de valoare faţă de o judecat descriptivă este aceea că „domeniul de fapte" la care se raportează judecata de valoare este deja impregnat valoric, social. Acest domeniu e definit de situaţia social-culturală a momentului şi locului respectiv. Această susţinere e, cred, o consecinţă a tezei, pe care am discutat-o în secţiunea anterioară, că orice fapt e valoric. (Aici, desigur, intervine teza mai generală că ontologia umanului este fundamentală şi este axiocentrică.)

Cu aceasta, intrăm mai profund în analiza judecății de valoare. Când spunem: „*a* este bun" nu suntem restrânşi la obiectul *a*, ci spunem ceva mai mult, ceva general[1]: că A trebuie (engl. "ought") să fie preferată unor altor B (Grünberg: 2000, 45). Iar acest „trebuie" exprimă o atitudine determinată social, care presupune o raportare la multe alte obiecte valoroase, nu preferințe sau atitudini individuale.

> Propoziția descriptivă „A este fumător" nu se referă la un principiu general. Nici afişul în care este scris imperativul „Nu fumați!" nu se referă la un principiu universal, ci la o prescripție imperativă, care nu lasă nicio marjă pentru alegerea, opțiunea şi adeziunea umană. Când spun însă „*trebuie* să nu fumați în acest compartiment" şi când „trebuie" apare sinonimic cu „*e bine*", întrebuințăm cuvântul „trebuie" în mod evaluativ, ceea ce implică o raportare la un principiu general apt să orienteze alegerea. (Grünberg: 1972, 195)

Ar fi însă greşit ca, pornind de la aceste caracteristici ale judecăților de valoare, să accentuăm numai diferențele dintre ele şi propozițiile descriptive. Căci, accentuează Grünberg, ele nu sunt totuşi fără niciun fel de conținut cognitiv. Or, acest conținut poate fi extras dacă reuşim să desluşim logica lor, altfel zis felul în care le folosim în diverse contexte. Un instrument la care am putea apela în acest scop este, de exemplu, logica deontică. Grünberg (1972, 193-195) nu e însă încrezător în capacitățile acesteia de a spune ceva profund despre judecata de valoare. Mai fructuos, consideră el, ar fi să ne bazăm analiza pe distincția dintre o semantică extensională, potrivită propozițiilor descriptive, și una intensională, mai potrivită celor de valoare.

---

[1] O implicație a acestei susțineri este că ceea ce e general este echivalent cu ceea ce e social.

Semantica intensională nu apelează doar la relațiile dintre semne și obiecte, ci și la semnificația sau intensiunea expresiilor folosite. De pildă, extensiunea unui predicat *P* constă în mulțimea obiectelor care au proprietatea de a fi *P*. Intensiunea cere ceva mai mult: să ținem seamă de maniera în care este stabilită extensiunea[1] lui *P* (Grünberg: 2000, 45). În mod corect Grünberg accentuează că înțelegerea acestei maniere prin care stabilim extensiunea unui predicat este pivotală. Se vede ușor că am putea să înaintăm în această direcție dacă introducem o relație care mediază raportul dintre un obiect *a* și extensiunea predicatului *P*.

Ce ar putea fi această relație? Nu cred că e surprinzător faptul că Grünberg o identifică cu acțiunea umană (presupusă în acel „trebuie" pe care l-am observat mai devreme): căci, susține el, odată cu apelul la acțiunea umană analiza semantică ne permite să arătăm că, la fel ca și în cazul judecăților descriptive, cele de valoare sunt de asemenea puse în fața unui domeniu de fapte. Dar acele fapte sunt, cum am notat deja, sociale și, de aceea, le nu selectează un „punct de observare absolut, aflat în afara oricărui sistem social". În cazul judecăților de valoare nu putem găsi niciodată, cum ar spune Putnam, ochiul exterior al lui Dumnezeu din care să realizăm evaluarea lor; dimpotrivă, întotdeauna avem perspective diferite, care apar ca expresii ale practicii sociale, aşa cum e aceasta într-o anumită comunitate şi la un anumit moment.

---

[1] În acest caz, „predicatul judecății de valoare nu mai apare ca o *entitate* de arătat, ci ca o *semnificație* de recunoscut" (Grünberg: 1972, 194).

O virtute importantă a unei analize de acest fel, care construieşte intensiunea predicatelor de valoare prin apelul la contextualizările mediate de practica socială, este aceea că balansează două idei care păreau ireconciliabile: pe de o parte, ea cere ca în judecata de valoare să fie luate în considerare faptele; dar, pe de altă parte, ne ajută să trecem dincolo de ele, fiindcă datul la care se face apel este unul construit istoric, socio-cultural. Faptul social la care suntem conduşi este cel care rezolvă conflictul presupus[1].

Ajungem acum la un concept important pe care îl introduce Grünberg (1972, 192) pentru a preciza modul în care putem da o analiză intensională judecăţii de valoare: cel de situaţie socială. Aceasta este „complexul identificabil de elemente şi circumstanţe individuale, sociale, istorice, culturale, care oferă reperele ierarhizării valorilor în experienţă". Conceptul de situaţie are două calităţi: mai întâi, el contextualizează, arată că orice judecată de valoare poate fi evaluată în ce priveşte validitatea ei numai relativ la o situaţie determinată. Valoarea există relativ la o situaţie, spune Grünberg (2000, 48). În al doilea rând, judecata de valoare vizează ceea ce apare în experienţa unor situaţii tipice. Tipicitatea conferă evaluării universalitate, prin

---

[1] Cum voi accentua mai jos, aceste fapte sunt sociale nu în sensul că vin de undeva de dincolo de indivizii umani, ci pentru că, accentuez, ele sunt produse de ei, sunt construite prin acţiunea lor.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

aceea că legitimează trecerea de la „este" la „trebuie", dar şi obiectivitate, prin aceea că evaluarea se face explicit la criterii extra-individuale, dincolo de subiectivitatea preferinţelor individuale (Grünberg (1972, 193).

Rezumativ, textul următor – inclus în opera târzie a autorului – dă o imagine nu numai analitică, ci şi una umană a perspectivei sale axiologice:

> Experienţa axiologică a omenirii nu este direcţionată de principii eterne ale binelui sau frumosului, ci de criterii capabile să rezolve de fiecare dată probleme concrete puse de evenimente concrete în situaţii concrete. Valorile există şi au semnificaţie[1] numai într-o situaţie dată, într-un context social dat (Grünberg (2000, 49).

2. Problema măsurării

Există mai multe motive pentru care măsurarea valorilor este o temă centrală a axiologiei. Grünberg le invocă explicit în diverse locuri. Primul este acela că măsurarea, sau cel puţin o comparare cu instrumente bine determinate a obiectelor unei discipline, este o cerinţă minimală pentru a putea pretinde că analiza realizată are un caracter sistematic, teoretic. „A vorbi despre metoda de măsurare a valorilor înseamnă, implicit, a vorbi despre axiologie ca disciplină teoretică" (Grünberg: 1972, 239). În al doilea rând, cum vom vedea în secţiunea următoare, măsurarea valorilor este o premisă a capacităţii de a corela valoarea cu preferința, atât cu cea individuală, cât și cu cea socială. În sfârșit, ea ridică în prim plan întrebarea dacă valorile sunt sau nu exprimabile în mod definitoriu prin concepte calitative. Cu alte cuvinte, dacă atunci când spunem de pildă că *a* este mai bun decât *b* înțelegerea noastră este exclusiv „ordinală" sau putem să construim un pandant cantitativ, „cardinal" al acesteia (de pildă, prin apelul la conceptul de utilitate).

---

[1] Am tradus aici, aşa cum preferă autorul, termenul „meaning" cu cel de „semnificaţie".

Relația dintre calitativ și cantitativ ține de nucleul definirii valorilor, fiindcă ea presupune de asemenea o înțelegere a relației dintre subiectiv (asociat în mod primar cu calitativul) și obiectiv (asociabil îndeosebi cu cantitativul). Cel puțin trei argumente, arată Grünberg (2000, 32) se aduc adesea în respingerea posibilității de a cuantifica valorile. Primul este că valorile sunt suficient de bine caracterizate calitativ prin proprietatea lor de a fi polare (bine/rău, frumos/urât etc.), ceea ce exclude evaluările cantitative. Al doilea este că măsurarea este exterioară unui fenomen atât de complex precum valoarea: chiar dacă se poate face, ea nu spune ceva semnificativ despre proprietățile de substanță, esențiale ale valorii. În sfârșit, e adesea repetată o obiecție metodologică, după care domeniul socialului și îndeosebi cel axiologic e într-atât de specific încât extrapolarea la el a metodologiilor aplicate cu succes în științele naturii este ilegitimă.

După Grünberg, acestor argumente li se poate răspunde în două direcții. Mai întâi, argumentele nu dovedesc că măsurarea valorilor este imposibilă. Cel mult ele arată că ea este mai complexă. Însă abia acum vine chestiunea mai complicată: anume, cum e posibilă o astfel de măsurare. Care deci este raportul dintre următoarele două susţineri: 1) *a* este mai bun decât *b* şi 2) obiectul *a* este superior obiectului *b* în termeni de utilitate pentru *X* (vezi Grünberg: 1972, 215; 2000, 26). (Accentuez, în paranteză, că aici mă îndepărtez de felul în care Grünberg pune problema: el leagă apelul la utilitate de preferinţele individuale, luând pe *X* ca fiind neapărat o persoană; or, e uşor de văzut că *X* ar putea fi şi o comunitate, o societate.)

E poate bine să explicitez aici diferenţa dintre o comparare ordinală şi una cardinală a unor obiecte. Să ne imaginăm că ne uităm la o fotografie, în care apar două persoane, Arnold şi Danny. (Ne putem gândi la actorii Arnold Schwarzenegger şi Danny de Vitto, care au jucat împreună în filmul *Gemenii*.) Ei stau în picioare, şi vedem clar că Arnold e mai înalt decât Danny; dar fotografia nu conţine niciun indiciu pentru a vedea cât de înalt este Arnold (câţi centimetri are). Totuşi, chiar şi aşa eu pot formula o judecată de evaluare a înălţimii celor doi: „Arnold e mai înalt decât Danny". La fel, chiar dacă nu ştiu exact ce temperatură au două corpuri, pot spune că unul este mai cald decât celălalt. În aceste două cazuri spunem că evaluările noastre sunt ordinale. Dar compararea lui Arnold cu Danny în ce priveşte înălţimea se poate face şi altfel; să presupunem că mă întâlnesc cu ei, în ocazii diferite, pe stradă, şi cu oarecare aproximaţie, pot spune că Arnold are 1,88 metri, iar Danny are numai 1,47 metri (pentru cei doi actori informaţia aceasta o găsesc şi pe internet). Atunci pot spune, chiar dacă nu i-am văzut împreună, că Arnold e mai înalt decât Danny. La fel, dacă unul din corpurile pe care pun mâna are 1^0 C, iar cel de-al doilea are 30^0 C, pot spune cu multă încredere că al doilea e mai cald decât primul, chiar dacă ele nu sunt puse unul lângă altul. Comparaţia pe care o fac acum este cardinală, pe o scară numerică.

Când spun: *a* este mai bun decât *b* pentru *X* fac o comparaţie ordinală între cele două obiecte; dar când spun *a* este superior lui *b* în termeni de utilitate pentru *X* comparaţia mea este cardinală, fiindcă atunci când apelez la ideea de utilitate am în minte alocarea unor măsuri, a unor numere pentru cele două obiecte. Problema măsurării este dacă putem stabili o relaţie de corespondenţă între cele două feluri de comparaţii[1]; în particular, dacă am putea să susţinem că e adevărat că:

> *a* este mai bun decât *b* dacă şi numai dacă utilitatea lui *a* e mai mare decât utilitatea lui *b*.

Or, cercetările din teoria utilităţii au arătat că această echivalenţă nu e întotdeauna valabilă. Ea este aşa numai în anumite condiţii, când relaţia calitativă, ordinală, are nişte proprietăţi bine precizate[2] (caz în

---

[1] La un moment dat Grünberg (2000, 28)) invocă – deşi nu o dezvoltă – o distincţie a lui Piaget între utilităţi primare, care privesc calitatea valorilor produse, şi utilităţi secundare, legate de funcţionarea cantitativă a acestora.

[2] De exemplu, se poate demonstra că relaţia de mai sus are loc dacă relaţia *a* este mai bun decât *b* are următoarele două proprietăţi:

1) Este asimetrică: dacă este adevărat că *a* este strict mai bun decât *b*, atunci este fals că *b* este mai bun decât *a*.
2) Este tranzitivă în sens negativ: dacă este adevărat că *a* este strict mai bun decât *c*, atunci oricare ar fi alternativa *b* una din următoarele două condiţii este

care se spune, într-un limbaj mai tehnic, că funcţia de utilitate „reprezintă” relaţia calitativă).

O mare parte a problematicii cu care ne întâlnim aici presupune o literatură pe care, cel puţin în parte, Grünberg o cunoscuse la momentul scrierii cărţii sale *Axiologia şi condiţia umană* (1972). Mă refer la ideile cu privire la înţelegerea măsurătorii ca proiecţie şi de asemenea la teoria alegerii sociale, ale cărei origini moderne se găsesc la începutul anilor ’50[1]. Grünberg se referă explicit la prima idee[2], dar numai implicit la a doua (pe aceasta o voi discuta ceva mai pe larg în secţiunea următoare). Un pasaj interesant în acest sens este următorul:

> măsurarea valorilor apare ca *proiecţia unui sistem de obiecte reale cu conţinut valoric într-un sistem abstract pur formal de elemente prevăzute cu anumite proprietăţi şi de operaţii relative la aceste elemente,* cu alte cuvinte într-un sistem matematic, într-un *«calculus»*, cum ar spune Carnap. (Grünberg: 1972, 244; 2000, 34)

---

adevărată: *a* este strict mai bun decât *b* sau *c* este strict mai bun decât *b*.

[1] Am în minte îndeosebi problematica alegerilor colective circulare şi cea a teoremei lui Arrow.

[2] Unul dintre autorii pe care îi citează este C.H. Coombs. Renumitul psiholog a discutat pe larg în lucrările sale cele două idei; vezi de exemplu Cooms (1964; 1977). Pentru o punere în context şi discuţie a ideilor lui, vezi Brown, Smith (1991).

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Aici e formulată ideea generală a unei măsurători, ca proiecție a unui sistem real într-un model matematic, definit prin operații algebrice asupra unui domeniu de obiecte abstracte. Dacă, repet, așa ceva este posibil de realizat, atunci, după Grünberg, conceptul de valoare dobândește un statut teoretic respectabil.

3. Valoare și preferință

În concepția lui Grünberg, rolul valorii devine explicit atunci când analizăm două tipuri de preferințe: cele individuale și cele colective sau sociale. Acestea, consideră el, diferă radical. Mai întâi, fiindcă judecata de preferință individuală exprimă o dorință personală, ceea ce individul vrea la un moment dat. Astfel de judecăți sunt descriptive; prin ele spunem ceva despre acea persoană, nu facem o judecată asupra preferințelor sale. Ceea ce, aș zice, presupune că un individ poate prefera oricum dorește; el, cu o expresie a lui J. St. Mill, poate alege orice plan de viață își dorește. Judecata de preferință colectivă – cea care interesează, desigur, aici – are un alt statut.

Dar mai întâi să ne oprim încă puțin asupra preferințelor individuale. Acestea sunt, într-un fel, mult mai concrete decât cele colective, fiindcă se exprimă în comportamentul individual[1]. Preferința individuală se poate schimba de la o situație la alta. Dar, într-un context dat, ea trebuie să îndeplinească unele proprietăți. Grünberg, cum e de așteptat, o indică pe cea a tranzitivității: „alegerile pot fi inconsistente, opțiunile pot varia în funcție de alegerile succesive pe care subiectul le face între *a*, *b* și *c*, și pentru că alegerile pot să nu fie tranzitive: *a* este preferat lui *b* și *b* este preferat lui *c* nu au drept consecință că *a* este preferat lui *c*" (Grünberg: 2000, 26). Tranzitivitatea, cum se știe, este considerată esențială în analiza comportamentului individual. Uneori, tocmai pentru a sublinia acest lucru, ea e tratată ca echivalentă cu cerința ca acest comportament să fie considerat ca rațional. De aceea, încălcarea ei duce la inconsistența alegerilor noastre.

---

[1] Nu intru aici în discuțiile dacă preferințele individuale sunt neobservabile, iar rolul lor e acela de a explica alegerile individuale. Vezi de exemplu Satz, Ferejohn (1994).

Preferințele individuale se leagă prin mecanisme complexe cu cele colective. Unele dintre acestea pot fi însă formulate simplu. De pildă, Grünberg (2000, 7) pare să considere că e valabil un principiu al unanimității; dacă ceva e unanim preferat, atunci e preferat și colectiv și exprimă o valoare: „Eu procedez așa-și-așa fiindcă e spre binele fiecăruia, fiindcă e corect să fac așa". Sunt tentat să consider, pornind de aici, că (așa cum admite și așa-numita teorie a alegerilor sociale) în acest context bine precizat preferința colectivă sau socială este o agregare a preferințelor individuale.

Dar, dincolo de astfel de cazuri speciale[1], Grünberg (1972, 215) nu este de acord cu această

---

[1] E interesant să notez că, în scrierile sale mai târzii, Grünberg adaugă și o altă circumstanță, în afara unanimității, în care alegerea socială este determinată de preferințele individuale. El îl dă ca exemplu pe Adam Smith, care – voi spune în limbajul de azi al economiștilor – a formulat teza că echilibrul la care se ajunge e rezultatul al agregării pe piață a preferințelor individuale (Grünberg: 2000, 10).

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

susținere. Argumentele pe care el le aduce în acest sens indică, deși nu foarte clar, dificultățile generale pe care le întâmpină apelul la agregare[1]. Prima este aceea că preferințele agregate („ansamblul alegerilor") pot să nu satisfacă cerința de tranzitivitate. A doua este mai tehnică. Grünberg nu spune foarte explicit acest lucru, dar cred că el are la un moment dat în minte încălcarea de preferința agregată a ceea ce azi e cunoscut cu numele de axioma independenței a lui Arrow. Această axiomă cere ca preferința între două obiecte să nu depindă de preferința față de alte obiecte. Scrie Grünberg: alegerile sunt funcție de „variațiile «ofertei» (dacă *a* este preferat lui *b* când *a* și *b* sunt singurele oferite, nu putem fi siguri că aceeași preferință se va manifesta în prezența obiectelor c, *d*)".[2]

Grünberg propune însă alte mecanisme de corelare a alegerilor colective cu cele individuale. Pentru început, arată el, să distingem între două feluri de a înțelege preferințele individuale. Primul este acela de a avea în vedere ceea ce subiectul dorește efectiv. Dar într-un al doilea, mai sofisticat, am putea să ne raportăm și la alte alegeri, nu actuale, ci virtuale ale indivizilor. În această a doua perspectivă intră în joc valoarea: „introducerea noţiunii de «valoare» apare ca o construire a unui *invariant ipotetic* în raport cu totalitatea transformărilor alegerilor actuale". Să vedem cum. Textul următor este relevant:

---

[1] Avem aici una dintre cele mai timpurii mențiuni în literatura filosofică de la noi a acestor dificultăți.

[2] Formularea lui Grünberg ar putea fi interpretată și în sensul că preferința agregată încalcă așa-numita condiție a preferinței revelate. Aceasta spune că dacă o alternativă este *a* revelată ca fiind mai bună decât o alta *b*, în sensul că într-un context de alegere ea este aleasă, în timp ce *b* e respinsă, atunci dacă într-un alt context de alegere alternativa *b* a fost aleasă, înseamnă că *a* nu a fost disponibilă acolo.

> dincolo de alegerile actuale ale unor obiecte reale prezente în experienţă la un moment dat, presupunem alegeri virtuale care vizează clasele de obiecte şi sunt invariante în timp, iar dincolo de subiectul real care efectuează o alegere reală (şi pentru care „motivaţia" actuală este relevantă) presupunem un subiect ipotetic, care efectuează alegeri posibile în conformitate cu un anumit „cod". (Grünberg: 1972, 216)

Voi face aici două comentarii. Primul priveşte conceptul de subiect ipotetic, care dă seamă de faptul că alegerile individuale ţin seamă de constrângeri sociale (de un „cod" care, vom vedea imediat, exprimă valoarea). Al doilea încearcă să răspundă întrebării: cum se corelează preferinţa simplă a subiectului (ceea ce doreşte actual, efectiv acesta) cu constrângerile care apar prin intrarea în scenă a subiectului ipotetic?

Primul comentariu[1]. Bănui că cel mai repede ne vine în minte analogia dintre subiectul ipotetic şi ipoteza „observatorului imparţial"[2]. Şi nu cred că ar fi hazardat să considerăm că Grünberg avea în vedere ceva de acest gen.

---

[1] În paragrafele care urmează preiau câteva texte din Miroiu (2017a şi 2017b)

[2] Nu este aici locul pentru a discuta mai pe larg această ipoteză. Ideea de observator imparţial are o istorie venerabilă, cu origini în iluminismul scoţian (la A. Smith) dar şi în ideea kantiană de universalizare. Chiar dacă ideea de observator ideal al lui Harsanyi este privită de multe ori ca

Unul dintre autorii proeminenți care au dezvoltat această ipoteză este Harsanyi (1976). El sugera că fiecare membru al societății se poate imagina ca fiind orice alt membru al societății. Iar când cineva se imaginează ca fiind în locul unei alte persoane, ea va adopta preferințele individuale ale acelei persoane. Procedând astfel, fiecare membru al societății se imaginează ca fiind „observator imparțial". Dar atunci ea are în față nu una, ci două alegeri (sau: nu doar preferințele sale individuale, ci și preferințe sociale): pe de o parte, ea urmează să aleagă între alternativele de pe agendă, conform cu preferințele sale individuale (mai mult sau mai puțin egoiste). Pe de altă parte însă, ea trebuie să mai facă și o altă alegere (una ipotetică): anume să aleagă ca și cum ar fi oricare alt membru al societății. Nu este obligatoriu ca preferințele sociale ale membrilor societății să fie identice; dar, sub anumite condiții simple, ele ajung să fie astfel. Harsanyi (1976,

---

fiind strâns legată de idei filosofice precum „starea originară" sau „vălul de ignoranță" (ca în J. Rawls: 1971), este bine ca, analitic, ea să fie diferențiată de abordările contractualiste (Mongin: 2001).

În sensul lui Harsanyi, observatorul imparțial este foarte diferit de „arhanghelul" lui Hare. Acesta e mai curând o ființă doar ideală: „o ființă cu capacități de gândire supraomenești, cu o cunoaștere supraumană și fără nici o slăbiciune omenească" (Hare: 2006, p. 332); noi oamenii putem cel mult să încercăm să jucăm un astfel de rol. Pentru Harsanyi, dimpotrivă, observator imparțial poate fi, în anumite condiții, orice membru real al societății.

p. ix; 46) argumentează că fiecare individ va judeca astfel: el asumă că, dacă în societate există *n* membri (sau *n* poziţii diferite), atunci există o probabilitate de 1/*n* ca el să fie pus în locul fiecăruia din cei *n* membri ai societăţii[1]. Fiind raţional, fiecare individ va încerca să maximizeze utilitatea aşteptată, ceea ce înseamnă că va încerca să maximizeze nivelul utilităţii medii a membrilor societăţii. Aşadar, preferinţele sociale ale indivizilor din societate vor fi date de nivelul utilităţii medii a membrilor societăţii. Sigur, e discutabil dacă indivizii vor raţiona exact aşa cum consideră Harsanyi; dar pare rezonabil să admitem că acţiunile lor vor avea trăsături morale:

> Conceptual, punctul de vedere moral este punctul de vedere al unui observator imparţial, care se uită cu simpatie[2] la toate interesele umane care apar în acea situaţie, dar care nu are părtiniri care să favorizeze în particular pe vreunul dintre ele. … analitic, putem cel mai bine să înţelegem conceptele de moralitate sau de interes de grup şi de interes social ca reprezentând originar punctul de vedere al unei a treia părţi, care nu are niciun interes personal în acea situaţie. (Harsanyi: 1976, p. 126)

Aşadar, analitic preferinţa socială este cea susţinută de un observator imparţial. Dar, în fapt, orice

---

[1] Cum se vede, Harsanyi consideră că imparţialitatea poate fi modelată ca ignoranţă: actorii nu cunosc care este locul lor în societate, sau cel puţin nu ţin seamă de poziţia personală pe care ar avea-o într-o anumită situaţie (1976, p. 66).

[2] Expresia trimite explicit la punctul de vedere susţinut de A. Smith în a sa *O teorie a sentimentelor*.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

membru al societății poate fi tratat astfel, în măsura în care el judecă în anumite cazuri cu ajutorul unor standarde precum interesul de grup sau interesul social, chiar și dacă interesele proprii intervin direct. Pentru Harsanyi, „singura interpretare pentru expresii ca «observatorul social», «purtător al preferințelor colective» și altele similare rămâne aceasta: orice individ din societate, oricând adoptă un punct de vedere «moral» mai degrabă decât unul «personal»" (Mongin, d'Aspremont: 1998, p. 443).

Al doilea comentariu. Ideea care pare implicită aici este că subiectul care alege e echipat cu două mecanisme de alegere: primul, cel care face apel la preferințele sale actuale; al doilea, cel care utilizează preferințe date de un anumit „cod". Or, dacă așa stau lucrurile, alegerile prin cele două mecanisme trebuie corelate în comportamentul individual. Cum? Există două strategii. Prima e cea a lui Harsanyi: potrivit acesteia, subiectul care alege e înzestrat cu două seturi de preferințe, unele individuale și altele sociale, morale (care deci implică valoarea).

Mueller (1986, p. 6) oferă următoarea formulare mai riguroasă a problemei. El admite că orice persoană individuală este rațională, că încearcă prin acțiunile sale să își maximizeze utilitatea; dar, adaugă el, lucrul acesta se face sub anumite constrângeri. Acceptând distincția lui Harsanyi între cele două seturi de preferințe, el consideră că funcția a cărei valoare o maximizează un actor rațional este suma ponderată a utilității sale și a utilităților celorlalți membri ai grupului. Astfel, pentru o persoană *j*, funcția pe care o va maximiza acesta are forma:

$$O_j = U_j + \theta\Sigma_{i;\, i \neq j}\, U_i$$

Aici U_i reprezintă utilitatea persoanei *i*, şi atât U_j, cât şi fiecare U_i depind de comportamentul tuturor membrilor grupului, iar θ este un parametru. Dacă $\theta = 0$, atunci individul *j* ignoră impactul acţiunilor sale asupra celorlalţi şi se comportă ţinând seamă numai de interesele sale. Formulat altfel, individul *j* se comportă pur *egoist*. Dacă însă persoana *j* va lua pe deplin în considerare interesele celorlalţi (cum sugerează Harsanyi), atunci va trebui să punem $\theta = 1$: acţiunea pe care o face *j* are o determinare etică. Dar, sugerează Mueller, în cele mai multe situaţii problema nu e una de tipul totul sau nimic (1 sau 0), căci acţiunea fiecăruia poate avea efecte diverse, mai mari sau mai mici. De aceea, în astfel de cazuri valoarea lui θ va putea fi una intermediară; dacă însă aşa stau lucrurile, consideraţiile etice au relevanţă şi pot influenţa comportamentul individual.

Cea de-a doua strategie de a corela cele două tipuri de preferinţe constă în a le trata ca fiind situate ierarhic, la paliere diferite. Aşa propune A. Sen (1977). După el, în loc să introducem două seturi de preferinţe ale actorului raţional, dintre care unele sunt etice – aşa cum propune Harsanyi – putem apela la preferinţe de ordin superior. Acestea sunt preferinţe între preferinţele posibile între alternative, iar despre ele am putea susţine că au un caracter moral. O anumită înţelegere morală a acţiunilor individuale, consideră Sen, nu e cel mai bine redată prin selectarea, dintre toate preferinţele individuale posibile, a unei relaţii de preferinţă pe care am trata-o ca fiind „cea mai morală" ierarhizare a mulţimii alternativelor de acţiune. Mai degrabă, susţine el, evaluarea morală constă în comparararea acestor relaţii de preferinţă şi în alegerea între ele: moralitatea este aşadar nu o preferinţă între alternative, ci o meta-preferinţă (între relaţiile de preferinţă). Să presupunem că o persoană are o relaţie P_1 de preferinţă care exprimă interesele sale personale, o altă relaţie P_2 de preferinţă care exprimă interesele sale „izolate", care nu iau în considerare simpatiile posibile, şi o a treia relaţie P_3 de preferinţă, care e cea care efectiv produce alegerile acelei persoane. Care din aceste relaţii de preferinţă e „cea mai morală"? Poate fi oricare, sau poate fi o altă relaţie, consideră Sen; a spune care e alegerea morală înseamnă nu pur şi simplu a ne raporta la preferinţele făcute între alternative, ci la modul în care urmează să alegem între aceste relaţii de preferinţă.

Care din aceste strategii este cea mai apropiată de cea pe care o construit-o Grünberg? Cum am notat deja, pentru el preferinţa colectivă este întemeiată pe judecata de valoare. Iar aceasta nu e o agregare de preferinţe. Pentru el, justificarea acesteia trebuie definită într-un alt mod. „Nimeni, când formulează o judecată de valoare, nu pretinde să traducă o simplă dorinţă sau preferinţă personală, judecata care constată o valoare fiind relativ independentă de judecata care exprimă o preferinţă"[1] (Grünberg: 1972, 32). Alegerea socială este definită de apelul la valori: acestea au „capacitatea de a întruchipa preferinţele societăţii sau ale unei grupări sociale structurate pentru *cutare* acţiuni, şi nu pentru altele, reglementând alegerea, decizia și comportamentul în lumina unor criterii determinate" (1972, 164). Or, aceste criterii nu sunt „elaborate arbitrar de individ, ci sunt *istoricește și socialmente condiționate de praxis,* pătrunzând prin diverse canale (educație, modă, prestigiu, constrângere morală sau juridică etc.) în sfera de comportament, unde sunt transfigurate de conștiința[1] individuală" (p. 162).

---

[1] Ea constă mai curând în raportarea la o semnificaţie (engl. „meaning" – vezi Grünberg : 2000, 24). Nu voi discuta însă aici această linie de argumentare.

Ar decurge de aici că într-adevăr Grünberg admite că fiecare individ este înzestrat cu două feluri de preferințe, unele individuale și altele definite social și, deci, valoric. Corelarea lor cred că este pentru Grünberg de tipul strategiei formulate de Sen: anume, vom trata preferințele etice ca fiind de ordin superior, ca instrumente prin care sunt reglementate, constrânse preferințele comune. Una dintre definițiile pe care le dă valorii spune, cred eu, exact acest lucru:

> vom numi valoare *acea determinație a unui sistem simbolic adoptat care servește drept criteriu sau etalon pentru selecție între alternative, pentru orientarea intrinsec deschisă a comportamentului preferențial într-o situație concret-istorică.* (Grünberg: 1972, 224)

Așadar, valoarea – prin formula ei comparativă – este nu o relație de preferință alături de celelalte preferințe individuale, ci este mai curând mecanismul prin care sunt furnizate criterii de alegere între diverse preferinţe. Apelul la valori reprezintă aşadar instrumentul teoretic prin care sunt explicate alegerile umane (vezi şi Grünberg: 2000, 35).

---

[1] Există pasaje în care Grünberg face uz de conceptul de conștiință socială. Nu îl definește riguros, ci presupune că știm cam ce ar fi acesta. Discuțiile privind felul în care putem înțelege conștiința socială sau colectivă, intenții colective sunt astăzi extrem de aprinse.

Voi mai adăuga câteva observaţii cu privire la preferinţele colective. Spuneam mai devreme că unul dintre argumentele lui Grünberg împotriva înţelegerii acestora cu ajutorul ideii de agregare este că astfel se năştea calea spre admiterea unor inconsistenţe: preferinţele colective ar fi încălcat tranzitivitatea. Dar, consideră el, preferinţele colective trebuie să fie analizate făcând apel la cerinţe logice. Iar cel mai important lucru este să ne asigurăm că, atunci când comparăm diverse judecăţi de valoare putem produce un sistem coerent de astfel de judecăţi. Unul dintre mecanismele prin care am putea reuşi aşa ceva este, după Grünberg (2000, 105), cel al „echilibrului reflectiv" al lui J. Rawls (1971), care presupune compararea şi revizuirea susţinerilor noastre prin raportarea lor comparativă şi ţinând seamă de standarde normative[1]. Prin acest mecanism se poate evita un sistem inconsistent de valori; e evidenţiat modul în care pot fi adoptate alte judecăţi alături de cele existente, şi anume prin mecanisme care nu cer apelul la fapte. Se vede că Grünberg dă o altă formulare ideii de echilibru reflectiv, apelând la conceptul de valoare. Când referirea devine directă la etică, atunci acest echilibru e cel care permite să susţinem că valoarea morală şi simţul moral devin coerente, pot şi afirmate împreună.

---

[1] Fără referire la Rawls, această idee pare presupusă în următorul text: „Judecăţile de valoare se corectează printr-un fel de *feed-back* în cursul practicii sociale" (1972, 187). O referire explicită la conceptul de echilibru reflectiv este şi în Grünberg (2000, 66). Prima dată el citează din Rawls în Grünberg (1981, 112); e de altfel cea mai timpurie referire la Rawls pe care am găsit-o în româneşte.

4. În loc de încheiere: valoare şi normă

Am văzut că Grünberg tatonează mai multe modalităţi de a interpreta semnificaţia unei judecăţi de valoare şi, în consecinţă, de a arăta cum ele ne permit să înţelegem comportamentul actorilor sociali. Una dintre acestea constă în a lega ideea de valoare de cea de normă sau regulă[1]. Căci „valoarea se exprimă întotdeauna în sentimente şi judecăţi cu caracter *imperativ* prin care se desemnează nu ceea ce *este,* ci ceea ce un individ sau o colectivitate, în condiţii date, consideră că *trebuie* să fie, că este demn a fi dorit, preţuit, căutat, cucerit" (Grünberg: 1972, 33). Dezirabilul, spre deosebire de ceea ce este doar dorit – şi care indică întotdeauna prezenţa valorii – vizează implicaţii pentru conduită, deci „norme de acţiune".

Valorile, aşadar, îşi fac prezenţa în viaţa oamenilor ca norme: ele arată ce trebuie făcut, ce e interzis să facem, precum şi ce ne e permis să facem. Ele se aplică, accentuează Grünberg, atât persoanelor individuale, cât şi comunităţilor sau grupurilor de oameni. Dar care este relaţia exactă dintre valori şi norme[2]? Cred că putem identifica două moduri de a o privi.

---

[1] Unii autori disting între normă şi regulă. Pentru a nu complica lucrurile, nu voi face aici acest lucru.

[2] Relaţia, spune el, nu este pe deplin satisfăcătoare, fiindcă ţine seamă numai de unele aspecte ale valorii (Grünberg: 2000, 15).

Primul e preluat de Grünberg (2000, 35) de la Piaget (1967). El constă în a pleca de la chestiunea atât de discutată în abordările structuraliste (din psihologie, antropologie, sociologie) a raportului dintre structură, funcţie şi semnificaţie şi, apoi, în a identifica în cercetarea axiologică acele concepte care corespund fiecăruia dintre acestea. Structurii îi corespund regulile, în particular sisteme de obligaţii care constrâng comportamentul actorilor. Funcţiei îi corespund valorile, înţelese ca sisteme de schimburi. În sfârşit, semnificaţiei îi corespund semnele, luate ca simboluri convenţionale prin care exprimăm regulile şi valorile (să nu uităm: valorile însele sunt semnificaţii sau, altfel zis, „înţelesuri"). Din păcate, deşi interesant, Grünberg nu duce mai în detaliu acest mod de a privi relaţia dintre valori şi norme.

Implicit însă există şi un al doilea mod de a trata valorile ca expresii le normelor. Am arătat chiar în introducerea la acest eseu că, deşi pentru Grünberg punctul de plecare pentru înţelegerea valorilor este individul, pentru el în mod esenţial analiza trebuie să facă apel la interacţiunea practic-socială a lui cu ceilalţi membri ai comunităţii. Dictum-ul din *Ideologia germană*: „împrejurările formează oamenii în aceeaşi măsură în care oamenii creează împrejurările" exprimă exemplar acest lucru. Eu interpretez această chestiune în felul următor: da, valorile sunt conexabile sistemelor de norme (care cuprins sisteme de obligaţii), dar normele trebuie să fie înţelese într-un anumit fel. Şi anume, nu ca nişte constrângeri exterioare individului, venite de nu interesează de unde – de la divinitate sau de la leviatan, de pildă – în faţa cărora individul nu are nimic de comentat sau de făcut (nici voce, nici ieşire, cum spunea Hirschman), ci mai degrabă ca nişte construcţii la care fiecare dintre noi contribuie. Citindu-l pe Grünberg cred că e îndeajuns de clar că poziţia lui teoretică e de acest al doilea fel.

În ştiinţa politică există un model al acestei situaţii: tratarea regulilor (sau, se spune într-un limbaj ceva mai tehnic, a „instituţiilor") ca echilibre stabile în comportamentul oamenilor, atunci când ei sunt angrenaţi într-o activitate de cooperare socială. Pe scurt, aceasta înseamnă că, date fiind anume constrângeri externe, oamenii îşi formează anumite tipare de comportament, care se balansează într-un fel sau altul, până când devin stabile. Cum argumenta Greif: „instituțiile – constrângerile ne-tehnologice asupra interacţiunilor umane – sunt compuse din două elemente interrelaţionate: credinţe culturale (cum se aşteaptă indivizii ca ceilalţi să acţioneze în anumite circumstanţe) şi organizaţii (constructe umane endogene care alterează regulile jocului şi care, dacă sunt aplicabile, trebuie să reprezinte un echilibru)" (Greif: 1994, 543).

Acest model de a înţelege normele cred că poate contribui la o imagine mai clară a felului în care valorile sunt exprimate prin ele. Desigur, el e numai un adaos mărunt la efortul lui Grünberg, pe care am încercat, sumar şi parţial, să îl prezent în acest eseu, de a desface analitic şi riguros misterul judecăţii de valoare.

Referințe bibliografice

Brown, D.R., Smith, J.E.K. (eds.) (1991). *Frontiers of Mathematical Psychology. Essays in Honor of Clyde Coombs*, New York: Springer.

Camus, A. (1958). *Caligula*, Paris: Galimard.

Cernica, V. (2010). Ludwig Grünberg, la http://www.romanian-philosophy.ro/ro/index.php?title=Ludwig_Gr%C3%BCnberg

Coombs, C. H. (1964). *A theory of data.* New York: Wiley.

Coombs, C. H., Avrunin, G. S. (1977). „Single-peaked functions and the theory of preference" *Psychological Review*, 84(2), pp. 216-230.

Greif, A. (1994): Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Societies, *The Journal of Political Economy*, 102, 5, pp. 912-950.

Grünberg, L. (1968). Marx et la perspective sociologique en axiologie, *L'Homme et la société*, 10, pp. 103-110.

Grünberg, L. (1972). *Axiologia și condiția umană*, București: Editura Politică.

Grünberg, L. (1978). *Ce este fericirea?*, București: Editura Științifică și Enciclopedică.

Grünberg, L. (1981). *Opțiuni filosofice contemporane*, București: Editura Politică.

Grünberg, L. (1984). *„Eseurile lui Montaigne și condiția umană"*, prefață la Michel de Montaigne, *Eseuri*, București: Editura Minerva.

Grünberg, L. (1986). *„From Phenomenology to an Axio-centric Ontology of the Human Condition"*, in Tymieniecka, A.T. (ed), *Analecta Husserliana*, Vol. XXI, Dordrecht: D. Reidel Publishing Co, pp. 249-273.

Grünberg, L. (1987). *"The «Life-World» and the Axiological Approach in Ethics"*, în Tymieniecka, A.T. (ed), *Analecta Husserliana*, Vol. XXII, Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., vol XXII, pp. 287-296.

Grünberg, L. (1989a). „Ontologia umanului ca ontologie axiocentrică”, în Grünberg, L. (coord.) (1989), pp. 137-141.

Grünberg, L. (1989b). „Cunoașterea și valorile. Problema raționalității axiologice”, în Grünberg, L. (coord.) (1989), pp. 156-165.

Grünberg, L. (1989c). „În loc de incheiere”, în Grünberg, L. (coord.) (1989), pp. 182-183.

Grünberg, L. (1990). “*The Phenomenology of Value and the Value of Phenomenology”*, în Tymieniecka, A.T. (ed), *Analecta Husserliana*, Vol. XXXI, Dordrecht: D. Reidel Publishing Co, pp. 199-206.

Grünberg, L. (2000). *The mystery of values. Studies in Axiology*, Amsterdam, Atlanta: Rodopi.

Grünberg, L. (coord.) (1989). *Ontologia umanului*, București: Editura Academiei.

Hare, R.M. (2006). Gândirea morală. Nivelurile, metoda și rostul ei, în Mureșan, V. (ed.), *Filosofia morală a lui R. M. Hare*, Editura Paideia, București.

Harsanyi, J.C. (1976). *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, D. Reidel, Dordrecht.

Hartman, R. S. (1967). “Formal Axiology and Measurement of Values”, *The Journal of Value Inquiry*, 1, pp. 38-46.

Marx, K., Engels, F. (1958). Ideologia germană, în *Opere*, vol. 3, București: Editura Politică.

Miroiu, A. (2017a). *Lumea lui Anaxagora, sau despre entitățile reflexive*, Polirom: Iași.

Miroiu, A. (2017b). *O introducere în știința politică*, București: Tritonic.

Mongin, Ph. (2001). The Impartial Observer Theorem of Social Ethics, *Economics and Philosophy*, 17, pp. 147-179.

Mongin, Ph., d’Aspremont, C. (1998). Utility Theory and Ethics, în Barbera, S., Hammond, P.J., Seidl, C. (eds.), *Handbook of Utility Theory. I. Principles*, Kluwer, Dordrecht.

Mueller, D.C. (1986): Rational Egoism versus Adaptive Egoism as a Fundamental Postulate for a Descriptive Theory of Human Behavior, *Public Choice*, 51, 1, pp. 3-23.

Piaget, J. (1967). „Les courants de l'epistemologie scientifique contemporaine", în *Logique et connaissance scientifique*, Paris: Gallimard.

Platon (1976). „Euthyphron", în *Opere*, vol. II, Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Putnam, H. (1981). *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford.

Satz, D., Ferejohn, J. (1994). Rational Choice and Social Theory, *The Journal of Philosophy*, 91, 2, pp. 71-87.

Sen, A.K. (1977): Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory, *Philosophy and Public Affairs*, 6, 4, pp. 317-344.

Van Fraassen, B.C. (1980). *The Image of Science*, Clarendon Press, Oxford.

VI

REPREZENTĂRI LOGICE MODALE ALE UNOR SUBSISTEME ALE SILOGISTICII ASERTORICE

Să pornim de la următoarea axiomatizare de tip Lukasiewicz a silogisticii asertorice:

A1. AaA
A2. AiA
A3. $AaB \,\&\, BaC \rightarrow AaC$
A4. $BaC \,\&\, BiA \rightarrow AiC$
A5. $AaB \rightarrow -(Aob)$
A6. $-(AaB) \rightarrow AoB$
A7. $-(Aib) \rightarrow AeB$
A8. $AiB \rightarrow -(AeB)$

Fie **A** mulţimea axiomelor A1 – A8. Scopul acestei lucrări e acela de a da semantica unor submulţimi ale lui **A** şi de a discuta pe această bază problema reprezentării silogisticii asertorice în logica modală propoziţională.

I

Un model al lui **A** (un **A**-model) este un triplet $m = (K_m, J_m, v_m)$, unde:

1.1. K_m este o algebră de clase pe mulţimea nevidă K_m

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

1.2. J_m este o submulțime a lui $P(K_m)$ – mulțimea putere a lui K_m – care satisface următoarele proprietăți
1.2.1. $\cup J_m = K_m$;
1.2.2. $\emptyset \notin J_m$;
1.2.3. Dacă A și B sunt în J_m, atunci sau $A \cap B = \emptyset$ sau există un C astfel încât $C \subseteq A \cap B$;
1.2.4. $J_m \neq \emptyset$.

Condiția 1.2.4 ne asigură că modelul nu e trivial; 1.2.1 este o condiție care implică faptul că avem un cadru conceptual complet (relativ la indivizii din domeniul K_m al lui m); 1.2.3 face posibilă ecteza. Aristotel o folosește în demonstrația lui *Darapti* (*An. Pr*. I, 6, 28a) și sugerează că e de asemenea aplicabilă modurilor *Disamis* și *Datisi* (*An.Pr*. I, 6, 28b). În sfârșit, condiția 1.2.2 exprimă cerința uzuală că silogistica asertorică se aplică termenilor nevizi.

1.3. V_m este o funcție care satisface condițiile:
1.3.1. Pentru fiecare A, $v_m(A) \in J_m$ (voi scrie A_m pentru $v_m(A)$);
1.3.2. $v_m(X) = 1$ sau $v_m(X) = 0$ pentru fiecare expresie silogistică X;
1.3.3. $v_m(-X) = 1$ dacă și numai dacă $v_m(X) = 0$;
1.3.4. $v_m(X \wedge Y) = 1$ dacă și numai dacă $v_m(X) = v_m(Y) = 1$;
1.3.5. $v_m(X \vee Y) = 0$ dacă și numai dacă $v_m(X) = v_m(Y) =$ (aici "1" denotă adevărul, iar "0" denotă falsul).

Să notăm că de obicei modelele m pentru **Anu** sunt tratate ca entități care conțin o mulțime J de extensiuni posibile la m ale termenilor silogistici. Cred însă că e de preferat, aşa cum am făcut în această lucrare, să îl extindem pe m de la (K_m, v_m) la (K_m, J_m, v_m). Aceasta pentru că, mai întâi, simplifică şi sistematizează unele tipuri de condiţii semantice pentru silogistica asertorică (îndeosebi cerinţa ca silogistica să trateze termeni nevizi). În al doilea rând, cum voi arăta în secţiunea IV mai jos, unele dezvoltări apelează la „constrângeri" asupra mulţimii extensiunilor posibile la modele diferite ale termenilor, care pot fi uşor reprezentate dacă facem apel la mulţimea J. În al treilea rând, cred că există şi motive exegetice pentru a lua mulţimea J ca o noţiune primitivă în silogistică. Aristotel a susţinut (*An. Post.* II, 2, 89b – 90a) că alegerea termenilor mijlocii e presupusă în orice demonstraţie. Un alt argument vine din discuţia pe care el o face în *An. Pr.* privind alegerea mediului (I, 41-44) şi privind trăsăturile caracteristice ale acestuia (I, 13, 32b). Aici nu mă voi concentra însă pe dezvoltarea acestor chestiuni.

O A-structură de modele este o mulţime F de A-modele. Voi spune că o expresie silogistică X este F-validă dacă şi numai dacă $v_m(X) = 1$ pentru orice m; şi că X este A-validă dacă şi numai dacă X estr F-validă pentru orice F.

Dar definiţia funcţiei v trebuie completată cu condiţii de satisfacere pentru expresiile atomice ale silogisticii (*AaB*, *AeB*, *AiB* şi *Aob*). Căci aceste condiţii duc la rezultat diferite când ne raportăm la submulţimi diferite ale lui A.

O *AS*-structură de modele ale silogisticii asertorice este o A-structură de modele în care avem:

1.3.6. $v_m(AaB) = 1$ dacă şi numai dacă $A_m \subseteq B_m$;

1.3.7. $v_m(AoB) = 1$ dacă și numai dacă $A_m \cap -B_m \neq \emptyset$;
1.3.8. $v_m(AeB) = 1$ dacă și numai dacă $A_m \cap B_m = \emptyset$;
1.3.9. $v_m(AiB) = 1$ dacă și numai dacă $A_m \cap B_m \neq \emptyset$.

Teorema 1. *X* este *AS*-valid dacă și numai dacă *X* este o teoremă a silogisticii asertorice.

Voi schița aici partea de necesitate a teoremei: dacă *X* este *AS*-valid, atunci *X* este o teoremă a lui **A**. Să presupunem că *X* nu este o teoremă; atunci ea va avea un contramodel, adică *-X* va avea un model. Pentru a arăta că așa stau lucrurile, să considerăm mulțimea consistentă $\{-X\}$. Fie *H* mulțimea tuturor termenilor silogistici care apar în *X*. Să extindem acum pe $\{-X\}$, relative la *H*, la o mulțime maximal consistentă **X** de expresii silogistice. Ca să construim modelul canonic *m*, **X** va trebui extinsă la o altă mulțime consistentă **X'** în felul următor: 1) dacă *AiB* este în **X**, atunci să adăugăm lui **X** expresiile *C'aA* și *C'aB*, unde *C'* este un termen care nu apare în *H*; 2) dacă *A'iB'* și *A"iB"* sunt în **X**, și avem de asemenea sau $A' \neq A''$ sau $B' \neq B''$, atunci $C' \neq C''$; 3) pentru oricare doi termeni *C'* și *C"* care nu apar în *H* se adaugă lui **X** expresiile *C'eC"*, *C"eC'*. Fie *H'* mulțimea noilor termeni *C'*, *C"* ...

Definiția lui *m* e acum următoarea: K_m este reuniunea mulțimilor *H* și *H'*; J_m este o mulțime de mulțimi de termini din K_m cu proprietatea că *T* este în J_m dacă și numai dacă există un termen *A* în K_m cu proprietatea că $T = v_m(A)$. Și punem $B \in v_m(A)$ dacă și numai dacă *BaA* este în **X'**.

Din axioma A1 putem infera $A \in v_m(A)$ pentru orice A şi deci 1.2.2 are loc; ca un corolar, şi condiţia 1.2.1 e satisfăcută. Să presupunem acum că $v_m(A) \cap v_m(B) \neq \varnothing$. Atunci există un D în K_m astfel încât $v_m(A)$ e inclus în $v_m(A) \cap v_m(V)$. Căci dacă $v_m(A) \cap v_m(V)$ nu e vid, atunci trebuie să existe un D care în aparţine; dar DaA şi DaB sunt în **X'**. Să presupunem că C este în $v_m(D)$, deci că CaD este în **X'**. Atunci A3 ne asigură că CaA şi CaB sunt de asemenea în **X'**; ca urmare, $C \in v_m(A)$ şi $C \in v_m(B)$, deci $C \in v_m(A) \cap v_m(B)$. Ca urmare, $v_m(D)$ e inclus în $v_m(A) \cap v_m(B)$.

Funcţia v_m îndeplineşte condiţiile 1.3.6 – 1.3.9. Să luăm, ca exemplu, condiţia 1.3.9. Dacă $v_m(A) \cap v_m(B) \neq \varnothing$, atunci există un D astfel încât D este în $v_m(A)$, precum şi în $v_m(B)$. Ca urmare, DaA şi DaB sunt în **X'**. Dacă, pe de altă parte, AiB este în **X'**, atunci va trebui să existe un C în $K_m$cu proprietatea că CaA şi CaB sunt în **X'**. Dar aceasta înseamnă că C este în $v_m(A)$ precum şi în $v_m(B)$, adică mulţimea $v_m(A) \cap v_m(B)$ nu e vidă.

II

În această secţiune voi defini structurile de Ai-modele. Ele au proprietatea că toate axiomele Aj din **A** cu excepţia lui Ai sunt Ai-valide. În consecinţă, structurile de Ai-modele ne furnizează un mijloc de a produce rezultate de independenţă în silogistica asertorică. Ideea intuitivă subiacentă e aceea de a interpreta modal – ca un fel de necesitate sau de posibilitate – unele relaţii silogistice.

Structurile de Ai-modele sunt obţinute adăugând la definiţia lui v_m anumite condiţii de satisfacere pentru expresiile atomice. Voi descrie mai întâi structurile de modele pentru A3 – A8. Ele au în comun proprietatea că nu cer şi alte condiţii pe K_m şi pe J_m (condiţii transversale între diferite modele din F).

Structuri de A3-modele:

1.3.6. $v_m(AaB) = 1$ dacă şi numai dacă (ddacă) există un m' în F astfel încât $A_{m'} \subseteq B_{m'}$;
1.3.7. $v_m(AoB) = 1$ ddacă există un m' în F astfel încât $A_{m'} \cap -B_{m'} \neq \emptyset$;
1.3.8. $v_m(AeB) = 1$ ddacă $(A_{m'} \cup -A_m) \subseteq (A_{m'} \cap -A_m)$;
1.3.9. $v_m(AiB) = 1$ ddacă $(A_{m'} \cap -A_m) \subseteq (A_{m'} \cup -A_m)$.

Notă: dat fiind 1.2.2, suntem siguri că pentru orice A, B şi m, avem $v_m(AeB) = 0$ şi $v_m(AiB) = 1$.

Structuri de A4-modele:

1.3.6. $v_m(AaB) = 1$ ddacă $A_m \subseteq B_m$;
1.3.7. $v_m(AoB) = 1$ ddacă $A_m \cap -B_m = \emptyset$;
1.3.8. $v_m(AeB) = 1$ ddacă există un m' în F astfel încât $A_{m'} \cap B_{m'} \neq \emptyset$;
1.3.9. $v_m(AiB) = 1$ ddacă pentru orice m' în F, $A_{m'} \cap B_{m'} \neq \emptyset$.

Structuri de A5-modele:

1.3.6. $v_m(AaB) = 1$ ddacă $A_m \subseteq B_m$;
1.3.8. $v_m(AeB) = 1$ ddacă $A_m \cap -B_m = \emptyset$;
1.3.7. $v_m(AeB) = 1$ ddacă există un m' în F astfel încât $A_{m'} \cap -B_{m'} \neq \emptyset$ (= există un m' în F astfel încât $AaB = 0$);
1.3.9. $v_m(AiB) = 1$ ddacă $A_m \cap B_m \neq \emptyset$.

În ce priveşte structurile de A6-A8 modele, avem:

1.3.6. $v_m(AaB) = 1$ ddacă $A_m \subseteq B_m$;

1.3.9. $v_m(AiB) = 1$ ddacă $A_m \cap B_m \neq \emptyset$.

și

Structuri de A6-modele:

1.3.7. $v_m(AoB) = 1$ ddacă pentru orice m' în F, $A_{m'} \cap -B_{m'} \neq \emptyset$;

1.3.8. $v_m(AeB) = 1$ ddacă $A_m \cap B_m = \emptyset$.

Structuri de A7-modele:

1.3.7. $v_m(AoB) = 1$ ddacă $A_m \cap -B_m \neq \emptyset$;

1.3.8. $v_m(AeB) = 1$ ddacă pentru orice m' în F, $A_{m'} \cap B_{m'} = \emptyset$.

Structuri de A8-modele

1.3.7. $v_m(AoB) = 1$ ddacă $A_m \cap -B_m \neq \emptyset$;

1.3.8. $v_m(AeB) = 1$ ddacă există un m' în F astfel încât $A_{m'} \cap B_{m'} = \emptyset$.

Acum se poate demonstra ușor următoarea teoremă:

Teorema 2.

(i) Pentru orice axiomă Ai, cu $8 \geq i \geq 3$, Ai nu este Ai-validă;

(ii) Pentru orice i, j, $8 \geq i, j \geq 3$, $i \neq j$, Aj este Ai-valid.

III

În cartea sa *Axiomatizări și modele ale sistemelor silogistice*, Editura Academiei, București, 1975, Sorin Vieru a dezvoltat o procedură de a demonstra rezultate de independență în silogistică prin reprezentarea fiecărui termen ca o pereche de termeni. De exemplu, în cazul lui A7, Vieru a dat următoarea reprezentare:

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

$$AaB \Rightarrow A'aB'$$
$$AiB \Rightarrow A'iB'$$
$$AeB \Rightarrow A'eB' \wedge A''eB''$$
$$AoB \Rightarrow A'oB'$$

El a arătat că dacă înlocuim pe *Aab*, *Aib* etc. conform reprezentării propuse mai jos în axiomele A1 – A8, vom obține tot teoreme ale silogisticii asertorice, cu excepția lui A8. Căci A7: $-AiB \rightarrow AeB$ devine:

A7'. $-A'iB' \rightarrow A'eB' \wedge A''eB''$

care nu e o consecință a lui A1 – A8.

În secțiunea următoare voi argumenta că abordarea lui Vieru este fundamentată semantic. A demonstra, de exemplu, că A7 nu este A7-validă este suficient să construim o structură de model $F = \{m', m''\}$ cu proprietatea că A7 nu este F-validă. Să observăm că pentru structurile de A7-modele condițiile 1.3.6 – 1.3.9 se reduc, în cazul lui F și m', la:

1.3.6. $v'(AaB) = 1$ ddacă $A' \subseteq B'$;
1.3.9. $v'(AiB) = 1$ ddacă $A' \cap B' \neq \emptyset$.
1.3.7. $v'(AoB) = 1$ ddacă $A' \cap -B' \neq \emptyset$;
1.3.8. $v'(AeB) = 1$ ddacă $A' \cap B' = \emptyset$ și $A'' \cap B'' = \emptyset$.

Dar v' (A7) = 0 dacă există A', B', A'' și B'' astfel încât $A' \cap B' = \emptyset$ dar $A'' \cap B'' \neq \emptyset$.

S. Vieru a arătat că această procedură poate fi mânuită pentru a respinge susținerea lui Lukasiewicz că, pentru a demonstra independența lui A3 logica propozițională bivalentă nu e suficientă și că e nevoie să apelăm în acest sens la o logică cu mai multe

BCU CLUJ-CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

valori. Pentru a arăta acest lucru, Vieru a luat un model al silogisticii în logica propozițională standard bivalentă. Corespondența standard:

$$
\begin{aligned}
&AaB \Rightarrow A \rightarrow B\\
&AiB \Rightarrow A \wedge B\\
&AeB \Rightarrow A \rightarrow -B\\
&AoB \Rightarrow A \wedge -B
\end{aligned}
$$

invalidează axioma A2. Dar, arată Vieru, există o clasă largă de modele propoziționale în care fiecare termen silogistic este reprezentat nu de o variabilă propoziținală, ci de o pereche de variabile, și anume tot în logica bivalentă. Pentru A3 el dă următorul model:

$$
\begin{aligned}
&AaB \Rightarrow (A' \rightarrow B') \vee (A'' \rightarrow B'')\\
&AoB \Rightarrow (A' \wedge -B') \wedge (A'' \wedge -B'')\\
&AeB \Rightarrow (A' \wedge -A') \vee (A'' \wedge -A'')\\
&AiB \Rightarrow (A' \vee -A') \wedge (A'' \vee -A'')
\end{aligned}
$$

În continuare voi reformula rezultatele lui Vieru în cadrul mai general schițat mai devreme. Mai întâi, să luăm ca valori de adevăr membrii mulțimii putere a lui K (= P(K)) într-o logică cu card|P(K)| valori. Acum, să luăm K = $\{b, b'\}$; în acest caz obținem o logică cu patru valori, în care disjuncția corespune reuniunii, negația complementării etc. pe P(K). Folosind reprezentarea

$$
\begin{aligned}
&\{b, b'\} \Rightarrow 1\\
&\{b\} \Rightarrow 2\\
&\{b'\} \Rightarrow 3\\
&\emptyset \Rightarrow 4
\end{aligned}
$$

obținem cu ușurință matricile:

p	$-p$
1	4
2	3
3	2
4	1

$\wedge$	1	2	3	4
1	1	2	3	4
2	2	2	4	4
3	3	4	3	4
4	4	4	4	4

precum şi:

$\vee$	1	2	3	4
1	1	1	1	1
2	1	2	1	2
3	1	1	3	3
4	1	2	3	4

$\rightarrow$	1	2	3	4
1	1	2	3	4
2	1	1	3	3
3	1	2	1	2
4	1	1	1	1

Fie $F = \{m', m''\}$ o structură de A3-modele. Definiţiile 1.3.6 – 9 devin:

1.3.6. $v(AaB) = 1$ ddacă $A' \subseteq B'$ sau $A'' \subseteq B''$;
1.3.7. $v(AoB) = 1$ ddacă $A' \cap -B' \neq \emptyset$ sau $A'' \cap -B'' \neq \emptyset$;
1.3.8. $v(AeB) = 0$;
1.3.9. $v(AiB) = 1$

unde v este v' sau v''.

Dacă acum interpretăm pe A', A'', B, B'' ca variabile propoziționale, iar pe $\subseteq$, $\cap$, $\cup$, - ca, respectiv, implicație, conjuncție, disjuncție, negație, obținem din nou modelul lui Vieru.

Să notăm că, potrivit lui 1.2.2, variabilele propoziționale pot fi doar 2 sau 3. Dar compușii booleeni au și valorile 1 și 4. Căci, într-adevăr, $2 \rightarrow 2 = 1$, iar $3 \wedge 2 = 4$.

Relațiile silogistice pot fi reprezentate ca operatori logici. Cum se poate vedea cu ușurință, *o* se comportă în acest caz ca un fel de necesitate, iar *a* ca un fel de posibilitate. Să definim:

p	$a(p)$	$o(p)$	$e(p)$	$i(p)$
1	1	1	4	1
2	1	4	4	1
3	1	4	4	1
4	4	4	4	1

În scopuri silogistice avem nevoie doar de o mică parte a logii modale pe care am definit-o aici. Avem nevoie doar de expresii ca $a(A \rightarrow B)$, corespunzând lui *AaB*, de $o(A \wedge -B)$, corespunzând lui *AoB*, de $e(A \rightarrow -B)$, corespunzând lui *AeB*, și de $i(A \wedge B)$, corespunzând lui *AiB*.[1]

Cu aceasta am încheiat construirea contrapărții semantice a modelului lui Vieru.

---

[1] Reprezentarea în logica modală e așadar aceasta: la S5 luăm pe $\Diamond(p \rightarrow q)$ să corespundă lui *AaB*, iar pe $\Box(p \wedge -q)$ să corespundă lui *AoB*.

IV

În această secțiune ne întoarcem la structuri de A1- și A2-modele. De asemenea, voi încerca să discut câteva dintre intențiile intuitive aflate în spatele formalismului.

Fie $F = \{m', m''\}$ o structură de A1-modele. Propunerea lui Vieru în acest caz, este, de exemplu:

1.3.6. $v'(AaB) = 1$ ddacă $A' \subseteq B'$ și $A'' \subseteq B'$.

O structură de A1-modele de toate celelalte considerate mai devreme prin aceea ca face apel la relații de forma $A'' \subseteq B'$. Dar să ne amintim că A'' este $v''(A)$, iar B' este $v'(B)$. Ceea ce înseamnă că în această structură facem apel la o legătură transversală între cele două modele din F.

Pentru a fi siguri că relații ca $A'' \subseteq B'$ au sens întotdeauna, e necesar să adăugăm următoarea constrângere pe K:

1.1.1. $K_{m'} = K_{m''}$ pentru orice m', m'' din F.

Structuri de A1-modele:

1.3.6. $v_m(AaB) = 1$ ddacă pentru orice m' din F, $A_{m'} \subseteq B_m$;

1.3.7. $v_m(AoB) = 1$ ddacă există un m' în F astfel încât $A_{m'} \cap -B_m = \emptyset$;

1.3.8. $v_m(AeB) = 1$ ddacă pentru orice m' din F, $A_{m'} \cap B_m = \emptyset$;

1.3.9. $v_m(AiB) = 1$ ddacă pentru orice m' în F, $A_{m'} \cap B_m \neq \emptyset$.

Structuri de A2-modele:

1.3.6. $v_m(AaB) = 1$ ddacă pentru orice m' din F, $A_{m'} \subseteq B_m$;
1.3.7. $v_m(AoB) = 1$ ddacă există un m' în F astfel încât $A_{m'} \cap -B_{m'} \neq \emptyset$;
1.3.8. $v_m(AeB) = 1$ ddacă există un m' în F astfel încât $A_{m'} \cap B_m \neq \emptyset$ şi $A_m \cap B_{m'} \neq \emptyset$;
1.3.9. $v_m(AiB) = 1$ ddacă pentru orice m' în F, $A_{m'} \cap B_m \neq \emptyset$ şi $A_m \cap B_{m'} \neq \emptyset$.

Relativ la structuri de A2-modele, folosind de exemplu pe $F = \{m', m''\}$ obţinem următorul contramodel pentru A2 (vezi *Axiomatizări şi modele* ..., p. 38):

$$AaB \Rightarrow A'aB' \wedge A''aB''$$
$$AiB \Rightarrow A'iB' \wedge A'iB'' \wedge A''iB'$$

Structurile de A1-modele validează toate axiomele, cu excepţia lui A1; aanalog, structurile de A2-modele invalidează doar axioma A2.

Notă. S-ar părea că structurile de modele Vieru cer ca, pentru a da seamă de expresii precum $A'aB''$, să fie în vigoare următoarea constrângere mai tare:

1.2.5. $J_{m'} = J_{m''}$ pentru orice m', m'' din F.

Într-adevăr, din 1.2.5 decurge că dacă A' sau B'' sunt extensiuni posibile ale termenilor la un anumit model m', atunci ei vor trebui să fie extensiuni posibile ale termenilor şi la un orice alt model m'' din F. Abia atunci are sens să scriem $A'aB''$.

Să încercăm acum să reflectăm asupra sensului unei expresii ca $A'aB''$. Strategia semantică implicată atunci când cercetăm structurile de modele pentru axiomele A1 – A8 ar putea fi descrisă în felul următor: are sens să comparăm la orice model m extensiunile oricăror termeni A și B: dacă $A_m \subseteq B_m$, atunci valoarea de adevăr la m a expresiei AaB este 1; și este 0 dacă $A_m \subseteq B_m$ nu are loc la m și așa mai departe. Dar structurile de A1- și A2-modele cer o strategie semantică mai tare, care permite să aibă sens să comparăm extensiunile oricăror termeni A și B la diferite modele; de pildă, că nu este fără sens să comparăm extensiunea A_m a lui A cu extensiunea $B_{m'}$ a lui B la m' și să ne întrebăm dacă $A'aB''$ are loc. Astfel în timp ce potrivit primei strategii $A'aB'$ enunță că la m' toți A sunt B, potrivit celei de-a doua $A'aB''$ nu este definibilă nici la modelul m' și nici la modelul m''. Mai degrabă am putea spune că la $F = \{m', m''\}$ avem: toți A-la-m' sunt B-la-m''.

Înțelesul lui $A'aB''$ este deci acela că extensiunea lui A la modelul m' este inclusă în extensiunea lui B la m''. Să presupunem că m' este lumea actuală (descrierea silogistică a acesteia). Prin 1.3.6, $v'(AaB) =$ 1 ddacă pentru orice m'' din F e cazul că $A'' \subseteq B'$. Sensul acestei susțineri este că extensiunea actuală a lui B include extensiunea lui A la orice altă lume (= model). Așadar: orice A, orice ar putea însemna (la orice lume) a fi un A, este unul dintre *acești B* actuali. În contextul de față, "B" e un fel de designator rigid, în timp ce "A" e luat ca unul nerigid.

Evident, date fiind constrângeri precum 1.1.1 sau 1.2.5 asupra membrilor lui F (adică asupra componentelor membrilor lui F), structurile de A1- și A2-modele implică apelul la angajamente de tip *de re*.

VII

INSTITUȚII ȘI DEPENDENȚE

Când încercăm să analizăm societatea românească, una dintre întrebările fundamentale pe care trebuie să le punem este următoarea: *Ce rol au (au avut) instituțiile economice și politice din România în stimularea creșterii economice?* Răspunsul meu este unul care face apel la așa-numita abordare instituțională. O voi descrie, în unele din dimensiunile ei, mai jos. Întotdeauna e însă de preferat să îți expui punctul de vedere punând în față unul diferit, care e de preferat să aibă două trăsături. Prima, să fie diferit, într-un sens opus celui pe care îl susții; a doua, să fie totuși într-o aceeași perspectivă teoretică cu al tău, altfel zis, să poți să îl compari ușor cu al tău. De aceea, aici mă voi raporta la perspectiva socială – i-aș zice chiar: filosofia socială – propusă în voluminosul op al lui L. Vlăsceanu și M.-G. Hâncean *Modernitatea românească*, 2014 (Pe scurt, mă voi referi la ea ca VH: 2014.)

Autorii[1] încep prin a accepta instituționalismul, pe care însă apoi îl abandonează ca nepotrivit pentru a furniza un răspuns rezonabil. Una dintre consecințele metodologice ale demersului lor e teza că societatea românească rezistă încercărilor de a o explica cu uneltele instituţionalismului. (Mai modest zis: nu putem da seamă, într-o abordare neoinstituţională, de împrejurarea că societatea românească nu are un nivel de dezvoltare înalt.) Or, dacă acest tip de strategie explicativă are totuşi capacitatea de a da seamă de multe alte procese economice şi politice, dacă el răspunde totuşi într-un mod acceptabil întrebării puse pentru cazul multor altor ţări şi societăţi, ar decurge că există un anumit excepţionalism românesc[1]: România e altfel[2] pentru că nu poate fi înţeleasă cu aceleaşi instrumente teoretice precum alte societăţi.

---

[1] Întrucât în carte se menționează explicit contribuțiile diferite ale autorilor, anume că „Lazăr Vlăsceanu a formulat conceptul și textul” (p. 21), în cele ce urmează atunci când voi aborda aceste aspecte mă voi referi la L. Vlăsceanu, fără a-l mai menționa (cu toată prețuirea pe care i-o port) și pe M.-G. Hâncean.

Poziţia mea e opusă. Mai întâi, pentru că eu consider că abordarea instituţională e cât se poate de potrivită pentru a înţelege societatea românească, cel puţin ultimele ei două secole; apoi, pentru că eu consider că nu există niciun fel de excepţionalism românesc. Din punctul meu de vedere nu putem formula o evaluare, o judecată privitoare la fapte – inclusiv asupra faptelor de tipul celor pe care le voi avea în vedere aici: cele relative la indicatori ai dezvoltării unei societăţi – decât relativ la perspectiva teoretică pe care am asumat-o. Ca urmare, România apare ca fiind sau nu altfel (nu în privinţa gradului, ci ca natură) doar ca o consecinţă a unei evaluări teoretice. Abia când o

---

[1] Se poate, desigur, argumenta că mulţi alţi autori români, în alte contexte, relativ la alte cadre teoretice, au susţinut sau cel puţin sugerat concluzii asemănatoare

[2] Într-o carte cu oarecare faimă, Boia (2012) pune chiar în titlu această întrebare – dar nu oferă niciun răspuns relevant. (Aici prin "relevant" înţeleg ceva întemeiat teoretic.)

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

abordare teoretică nu merge când vrei să investighezi o societate, constaţi că nu oferă un răspuns coerent şi pertinent, atunci pesemne că ai putea conchide că acea societate este altfel decât celelalte (cărora acea abordare teoretică li se potriveşte). Dacă însă abordările teoretice instituţionale se simt acasă în cazul românesc, atunci nu există niciun motiv pentru a miza pe un excepţionalism românesc; dimpotrivă[1].

1. Despre instituţii, pe scurt

Conceptul de instituţie la care voi face apel provine de la North (1990; 2005): instituţiile sunt regulile jocului şi constau în reguli formale (constituţii, legi, contracte formale etc.), norme informale (norme de comportament, obişnuinţe de gândire şi de comportament) şi modalităţi prin care acestea sunt aplicate. Jucătorii sunt organizaţii formate din oameni care au împreună aceleaşi obiective. Cadrul instituţional determină, pentru toţi actorii implicaţi, structura stimulentelor: există stimulente pozitive, pentru a realiza acţiuni de un anumit tip, precum şi sancţiuni atunci când actorii încalcă regulile. Ele stimulează astfel crearea unor tipare de comportament. Instituţiile sunt

---

[1] În VII (2014) tema centrală este, desigur, cea a modernităţii şi a modernizării societăţii româneşti. Ea a fost tratată de asemenea în Vlăsceanu (2007). În acest capitol mă voi apleca prioritar asupra instrumentului teoretic de cercetare şi voi formula argumente în favoarea abordării (neo)instituţionale. De aceea, cu părere de rău nu voi comenta perspectiva susţinută de Vlăsceanu asupra ideii de modernitate decât în raport cu ideile instituţionale.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ubicui în societățile omenești. Oamenii le-au creat pentru a reduce riscul acțiunilor lor și a controla mai mult mediul în care acționează. Dintre instituțiile economice cele mai importante sunt drepturile de proprietate și piețele; aranjamentele de tip democratic sau autoritar ale societății reprezintă instituțiile politice cele mai importante[1]. Organizații economice sunt firmele, sindicatele, corporațiile etc.; iar partidele, corpurile legiuitoare sau cele cu rol de reglementare sunt organizații politice. Lumea în care acționează aceste organizații este competitivă: resursele sunt limitate, iar pe termen lung însăși supraviețuirea lor este pusă sub semnul îndoielii.

Instituțiile economice furnizează stimulentele pentru actorii economici: cum să organizeze producția de bunuri, cum să investească în capitalul fizic, în cel uman și în dezvoltarea tehnologică. Ca urmare, instituțiile economice determină pe de o parte potențialul de creștere economică, precum și, pe de altă parte, distribuția resurselor între diferitele grupuri și între membrii societății: distribuția averilor și a veniturilor, distribuția capitalului fizic și a celui uman. Altfel spus, instituțiile economice determină atât mărimea producției, cât și modul în care aceasta este distribuită între membrii societății.

Dintre instituțiile economice alternative disponibile, într-o societate ajung să fie practicate numai unele. Cum se ajunge la acest rezultat – de ce unele și nu alte instituții economice sunt alese de către membrii

---

[1] Organizarea federativă sau nu a statului, sistemul parlamentar sau prezidențial, sistemele electorale sunt instituții politice proeminente.

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

societăţii –, aceasta este o problemă crucială pentru a înţelege diferenţele dintre diferitele societăţi omeneşti. În acest scop trebuie să luăm în considerare procedurile prin care societăţile ajung să adopte şi să practice anumite instituţii: altfel spus, să analizăm alegerile colective. Or, astfel ajungem dincolo de organizarea economică a unei societăţi, la cea politică.

Instituţiile politice sunt mecanisme necesare pentru a putea gestiona situaţiile din societate în care există conflicte[1]. Voi folosi termenul „conflict" într-un sens foarte slab: el e menit să acopere toate acele situaţii în care într-o societate membrii acesteia au preferinţe diferite pentru instituţiile economice pe care le doresc. Alegerea instituţiilor economice ar fi unanimă doar în condiţii cu totul deosebite. Căci, evident, întrucât instituţii diferite produc distribuţii diferite ale avuţiei sociale, oameni diferiţi şi grupuri diferite de oameni vor prefera instituţii diferite. Ca urmare, aceştia vor încerca să facă în aşa fel încât instituţiile alese social să fie cele care le exprimă cel mai bine interesele.

Două sunt consecinţele imediate. Mai întâi, între aceste grupuri apare un conflict de interese: preferinţele lor între alternative (între diferite instituţii economice) sunt diferite. De aceea, fiecare va încerca să facă astfel încât alegerea socială să ţină seamă de propriile preferinţe. Din nefericire, în multe cazuri structura acestor situaţii de alegere este una similară dilemelor sociale. Iar atunci nu avem garanţia că alegerea va fi una optimă. Dimpotrivă, jocul intereselor opuse poate face astfel încât starea de echilibru în care se ajunge să fie una neoptimă: fiecare dintre grupurile sociale câştigă mai puţin decât ar fi câştigat dacă ar fi cooperat între ele. De exemplu, într-o societate în care conflictele economice sunt puternice se poate ajunge la soluţia răscoalelor ori a războiului civil, ori în general a revoltelor. Pierderile economice fac ca fiecare dintre grupuri sociale să obţină mai puţine resurse; chiar dacă un grup ajunge să aibă acces la o felie mai mare din „plăcinta sociala", aceasta e acum mai mică, încât la modul absolut grupul a obţinut mai puţin.

---

[1] În cele ce urmează voi face apel în chip esenţial la abordarea lui Acemoglu şi Robinson (Acemoglu, Robinson: 2006; Acemoglu, Johnson, Robinson : 2005).

Producerea de instituţii este una dintre cele mai importante soluţii la dilemele sociale. O instituţie constă într-o modalitate sistematică de a alege în situaţii de un anumit fel. Regula reduce riscurile şi deci e capabilă să asigure rezultate mai bune pentru toţi actorii: ea generează aşadar un echilibru în comportamentul acestora. În cazul nostru, această instituţie socială este o regulă de alegere socială.

Aici să deosebim însă între două aspecte. Pe de o parte, dată fiind o anumită regulă de alegere socială, vor fi alese şi aplicate anumite instituţii economice; acestea vor face în aşa fel încât un subgrup va obţine mai mult din resursele sociale, iar un altul mai puţin. Aşadar, e promovată o anumită distribuire a resurselor sociale. Pe de altă parte, un grup din societate poate avea capacitatea de a impune o anumită regulă de alegere între diferite instituţii economice. Această regulă este o instituţie politică. Ea nu diferă de o instituţie economică în sensul că în politică oamenii se comportă altfel decât în economie, cu alte valori, cu alte interese. Diferenţa e dată de faptul că ei îşi promovează aceste interese şi valori în alte condiţii:

anume, acum ei încearcă să obţină în mod colectiv realizarea propriilor interese private care nu pot fi realizate prin mecanisme de piaţă. Să presupunem că pe piaţă sunt doi actori: unul vinde mere, iar celălalt portocale. Ei îşi pot maximiza beneficiile în mod direct, prin mecanisme de piaţă; dar pot proceda şi altfel, anume alegând acele instituţii economice mai favorabile lor (actorul care posedă mere poate încerca să impună o politică protecţionistă, care ar face ca preţul portocalelor să crească). Puterea politică conduce deci la obţinerea de beneficii economice cu alte mijloace. Puterea politică este legată în mod esenţial de această capacitate de a influenţa deciziile sociale nu într-un mod conjunctural, ci în conformitate cu anumite mecanisme, reguli.

Puterea unui actor exprimă nu numai capacitatea acestuia de a obţine o parte mai mare a resurselor. Ea mai înseamnă ceva: este puterea într-un alt sens, care decurge din modul în care se realizează acţiunea colectivă. Cei care o produc vor avea şi puterea de a construi regulile cooperării sociale. Este o putere de nivelul doi, am putea spune; dar acesta devine definitorie atunci când avem în vedere aranjamentele sociale existente, în care cei care au putere o exercită. O teorie a puterii trebuie să ia în considerare faptul că cei care exercită puterea obţin bunuri private, dar furnizează şi bunuri publice. Puterea politică apare în exact acest loc: acolo unde logica cooperării face ca cei care au resurse mai mari nu doar vor obţine mai mult din cozonac, ci vor face şi regulile jocului.

Dacă deci în anumite situaţii acţiunile celor care deţin puterea contribuie la bunăstarea socială (acţiunile lor sunt consistente cu interesele societăţii), lucrul acesta se va datora nu pur şi simplu faptului că fiecare îşi urmăreşte propriul interes, ci unui cu totul alt aspect al logicii cooperării sociale: faptului că cei ce exercită puterea contribuie la furnizarea unui bun colectiv.

Rezumând, instituţiile politice reprezintă o soluţie la problema colectivă de alegere a instituţiilor economice din societate: când în societate există mai multe grupuri cu preferinţe diferite asupra instituţiilor economice din societate (de exemplu, interesele celor două grupuri diferă în privinţa felului în care să fie împărţite între ele rezultatele producţiei), atunci alegerea unor instituţii e rezultatul negocierii dintre aceste grupuri. Dar acest rezultat este fie unul punctual, cu consecinţa nu există nicio garanţie că el ca fi reluat atunci când problema de acţiune colectivă se repetă (iar adesea rezultatul este foarte departe de optim); fie este unul instituţional: se formulează şi se aplică o regulă – politică – de rezolvare a conflictelor sociale. Această regulă creează predictibilitate în acţiuni, căci face ca alegerile sociale să nu fie considerate ca provizorii. (Regula de obicei face posibile alegeri mai eficiente.) Mai mult, regula e mai greu de schimbat sau de înlăturat, cum e cazul cu alegerile punctuale.

E foarte important să notăm aici că grupul care are capacitatea de a impune o anumită regulă politică ("elita", de obicei) nu o impune neapărat, sau numai, în favoarea lui: de multe ori instituţiile politice care se creează pot avea efecte (uneori chiar anticipate) care nu sunt favorabile celor care iniţiază şi le promovează. De aceea e important să distingem aici între o putere constituţională a grupurilor sociale, constând în capacitatea de a crea regulile privind alegerea dintre instituţii economice alternative, şi o putere politică *de*

BCU UNIVERSITY LIBRARY

jure sau instituţională, anume puterea conferită de instituţiile politice din societate. Aceste instituţii politice, la fel ca şi cele economice, determină structura de stimulente pozitive (beneficii, recompense) şi negative (pedepse, constrângeri) asupra actorilor din societate.

Dar pot exista şi actori sociali (grupuri) care au o putere politică de un cu totul alt tip: putere *de facto*. Ea se manifestă prin aceea că ei pot provoca revolte şi pot manipula opinia publică pentru a-şi promova propriile interese. Sursa acestei puteri este de două feluri. Mai întâi există anumite circumstanţe care facilitează acţiunea colectivă a membrilor acestor grupuri. În al doilea rând, unii actori pot avea resurse importante (adesea moştenite din trecut; dar unele sunt obţinute prin activităţi prezente): cu ajutorul acestora ei reuşesc să influenţeze (legal sau nu) politicile publice şi pot de asemenea să rezolve problemele de acţiune colectivă cu care se întâlnesc (Acemoglu, Robinson: 2005; 2006a). Marii proprietari de pământuri către sfârşitul secolului al XIX-lea în România, sau (o sută de ani mai târziu) foştii nomenclaturişti sau membri ai Securităţii au avut astfel de resurse care le-au oferit o putere *de facto* importantă.

Puterea politică *de facto*, ca şi cea *de jure*, are consecinţe de două feluri[1]. Primul fel constă în faptul că cele două tipuri de puteri politice pot induce schimbarea instituţiilor politice; altfel zis, se pot constitui într-o putere politică cu caracter constituţional. Cel mai adesea, schimbările instituţionale politice sunt greu de realizat, sunt chiar prohibite. Când dimpotrivă schimbarea instituţională se poate realiza facil, atunci întreaga structură instituţională a societăţii e problematică: filtrele care fac posibile ordinea socială sunt slăbite, iar acţiunile oamenilor nu mai pot nici ele să fie reglementate. Rezultatul e întotdeauna lipsa de cooperare, predominarea strategiilor oportuniste de comportament. Iată de ce existenţa unor puternice instituţii politice este esenţială. Al doilea fel de consecinţe ale puterii politice ne duce la ipoteza (neo-)instituţională: în contextul unei distribuţii date a resurselor din societate, un anumit aranjament instituţional politic determină alegerea unui set de instituţii economice.

---

[1] Distincţia dintre aceste feluri de putere are capacitatea de a explica, de exemplu, un fenomen interesant: faptul că membrii grupurilor la putere se pot schimba radical, dar comportamentele pe care (în timp) ajung să le exprime aceştia sunt similare. Explicaţia, arată Acemoglu şi Robinson (2006a) e aceea că persistă puterea *de jure*, adică aceleaşi mecanisme de distribuire formală a puterii politice,

O distincţie esenţială în abordarea instituţională este cea dintre instituţii incluzive şi extractive. Mai întâi, instituţiile incluzive sunt cele care garantează proprietatea privată: cadrul în care se desfăşoară interacţiunile economice dintre oameni constă într-un stat de drept şi în furnizarea unui nivel ridicat al serviciilor publice. Instituţiile incluzive permit şi încurajează participarea oamenilor în activităţile economice, fac apel la talentele şi abilităţile acestora şi lasă fiecăruia posibilitatea de a-şi alege propria carieră şi de a face alegerile pe care le consideră potrivite. Instituţiile

---

chiar dacă cea *de facto* se schimbă. Astfel se explică de ce, chiar dacă „dreapta" înlocuieşte "stânga" la putere – sau invers – aceleaşi politici rămân adesea în uz, iar corupţia rămâne pe aceleaşi tipare.

extractive sunt definite negativ: sunt cele care nu au aceste proprietăţi. Ele constau în mecanisme de a extrage venitul şi avuţia de la o parte a societăţii şi a le îndrepta în beneficiul alteia (Acemoglu, Robinson: 2012, cap. 3).

Aşadar, instituţiile incluzive furnizează stimulente pentru ca o mare parte a membrilor societăţii să investească efort şi resurse în activităţile economice. În contrast, atunci când instituţiile extractive domină într-o societate, populaţia, în majoritatea ei, nu are garanţia că guvernarea, elita conducătoare sau alţi agenţi nu vor încerca să îi exproprieze, mai mult sau mai puţin arbitrar, bunurile (Acemoglu et al.: 2002).

Ce tip de instituţii (incluzive sau extractive) ajung să predomine într-o societate nu va fi determinat de rezultatele lor economice, ci – aşa cum am argumentat mai devreme – de jocul politic între diferitele grupuri din societate. Echilibrul instituţional la care se ajunge e determinat aşadar de distribuţia puterii în societate. Elitele pot de exemplu să prefere menţinerea unor instituţii extractive fiindcă schimbarea acestora ar produce costuri importante pentru ele, chiar pierderea puterii, sau rente mai mici. Întotdeauna elitele îşi urmăresc propriile interese; binele comun e promovat atunci şi numai dacă el coincide cu interesele elitelor.

Să notăm că aceste susţineri nu au o concluzie care se trage adesea, anume că, în mod necesar, elitele vor promova instituţii extractive. Grupurile dominante ("elitele") susţin întotdeauna acele aranjamente instituţionale care le asigură beneficiile cele mai mari. Dar ele fac acest lucru în condiţiile conflictului social, deci al interacţiunii lor cu celelalte grupuri. Ceea ce înseamnă că, încercând să îşi mărească beneficiile, elitele nu sunt

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

obligate să aleagă instituţii extractive: ele vor putea alege şi instituţii incluzive, dacă astfel beneficiile lor sunt mai mari. Ca urmare, dacă ne referim la o ţară cum e România nu spunem încă nimic relevant (nu explicăm încă nimic) dacă arătăm că în toată istoria ei modernă de cele mai multe ori elitele au promovat instituţii extractive şi le-au deturnat pe cele incluzive în instituţii extractive. Mai important ar fi să ne raportăm la o altă problema: aceea că (de cele mai multe ori) elitele nu au avut stimulente pentru a considera că pentru ele e mai profitabil să implementeze şi să păstreze instituţiile incluzive.

> Elitele, indiferent de tipul şi epoca lor, urmăresc, într-o formă sau alta, să-şi extindă baza de participare politică sau cetăţenească prin promovarea unor instituţii incluzive. Împroprietărirea ţăranilor, trecerea de la votul cenzitar la cel universal, promovarea de legislaţii de apărare a drepturilor de proprietate sau multiplicarea formelor de reprezentativitate politică au fost astfel de strategii. De fiecare dată, însă, strategiile incluziviste au fost contracarate de cele extractive pentru a asigura preeminenţa instituţiilor extractiv-rentieriste. (VH: 2014, p. 437)

Aşadar, uneori instituţiile incluzive s-au dovedit coerente cu interesele elitelor; de aceea, în multe cazuri, ele au promovat astfel de aranjamente instituţionale. Cum ar spune Acemoglu şi Robinson (2006), elitele au ales să facă unele concesii instituţionale în favoarea instituţiilor incluzive pentru că astfel interesele lor erau mai bine îndeplinite (evitau costuri mai mari, precum o revoluţie, o răscoală sau alte

BCU WASHINGTON UNIVERSITY LIBRARY

mișcări sociale). Dar jocul intereselor politice și economice a dus la continuarea aplicării instituțiilor extractive, sau la deturnarea celor incluzive în sens extractiv.

Vlăsceanu argumentează pe larg că în România în ultimii 150 de ani aranjamentele instituționale dominante au fost cele extractive, atât în perioada de dinainte, cât și în timpul regimului controlat de Partidul Comunist. Ele au constat în principal în următoarele procese sociale[1]: au fost inițiate și menținute doar acele organizații care apărau accesul privilegiat la resurse al elitei deja consacrate, în corelație cu lipsa de stimulente pentru inițiative individuale ale marii majorități a populației; societatea s-a polarizat social – inegalitățile economice, politice, culturale s-au asociat și s-au întărit reciproc; bunurile și serviciile publice nu au fost furnizate de stat la un nivel care să permită și să stimuleze dezvoltarea economică; aranjamentele instituționale promovate au fost preponderent reticente față de competiție și relații de piață; iar justificarea lor a fost adesea orientată regresiv, către un trecut istoric considerat glorios (VH: 2014, pp. 397, 434-440).

2. Instituții și dependențe

L. Vlăsceanu lucrează cu un model teoretic pe care îl aplică pentru a analiza evoluția societății românești de-a lungul a peste un secol și jumătate. Modelul este dezvoltat la început ca unul de tip instituțional. Dar autorul notează destul de repede că modelul se con-

---

[1] Vlăsceanu (VH: 2014, p. 438) susține că aceste procese sunt consecințe ale unui cadru instituțional extractiv.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

fruntă cu dificultăți care îi apar ca greu de depășit. Două dintre acestea sunt cruciale. Prima se poate rezuma prin ideea dualismului instituțional: societatea românească se caracterizează prin existența ubicuă a două seturi distincte de instituții. Unele sunt formale, altele sunt practice, efective.

Cea de-a doua dificultate pe care Vlăsceanu o aduce în centrul atenției este cea a "dependențelor". Ea indică o trăsătură esențială a conflictului social, așa cum s-a manifestat acesta în societatea românească: conflictul social nu este structurat numai pe orizontală, între grupuri diferite din societate. Vlăsceanu argumentează că acesta are și o altă componentă, verticală, dată de relațiile de dependență, clientelare din societate. Care este rolul acestora pentru evoluția societății e de aceea esențial de stabilit.

Vlăsceanu consideră că abordările instituționale nu reușesc să dea seamă de existența dualismului instituțional și nu sunt capabile să includă în schema lor teoretică modul în care acționează dependențele individuale. De aceea, nu fără oarecare regret, el se desparte de modelul instituțional și propune o altă abordare, care să dea seamă de dualismul instituțional și, de asemenea, să treacă

> dincolo de implicațiile explicative ale paradigmei instituționaliste pentru a dezvolta o analiză a dependențelor economice, politice sau culturale în care au fost atât de intens prinși cetățenii națiunii române moderne. (VH: 2014, p. 338)

În această secțiune voi cerceta pe larg cele două dificultăți și, în contra lui Vlăsceanu, voi argumenta că abordarea instituțională, departe de a fi copleşită de ele, le oferă răspunsuri pertinente (şi, uneori, foarte simple). De aceea, abandonarea cadrului conceptual instituţional îmi apare ca nefundamentată[1].

---

[1] Vlăsceanu crede că opţiunea sa teoretică are şi o concluzie metodologică mai importantă; o formulează destul de explicit în anumite contexte. De la început (p. 17) el pare să considere că societatea românească ar putea fi studiată instituţionalist doar dacă instituţionalismul ar integra dependenţele. Dar cred că preferinţele sale se îndreaptă către acceptarea unui excepţionalism românesc, după care societatea românească nu poate fi analizată în cadrul teoretic instituţional.

Argumentele pentru această opţiune sunt însă puţine. Unul dintre acestea e următorul. Să presupunem, ne invită autorul, că abordarea instituţională se aplică în cazul românesc. Atunci ar trebui să fie adevărat că promovarea instituţiilor incluzive ar fi dus în mod inevitabil la succese în dezvoltarea economică şi politică a unei societăţi. Or, realitatea infirmă această susţinere:

> inovarea instituţiilor societăţii româneşti, să zicem din perioada de după 1860, prin împrumutul celor mai avansate instituţii liberale ale occidentului european, nu a avut astfel de efecte. Ceva a intervenit pe traiectoria dezvoltării societăţii româneşti. Ca atare, predicţia teoriilor instituţionaliste nu e aplicabilă în cazul societăţii româneşti. (VH: 2014, p. 362)

Societatea românească s-a comportat divergent faţă de alte societăţi cu care am vrea să o comparăm. De pildă, în ce priveşte instituţiile politice,

> În ciuda exercitării votului ca mecanism de recrutare, traiectoria istorică a selecţiei elitelor politice în România

Modele exogene. Un motiv metateoretic care, pentru Vlăsceanu, subminează instituționalismul este acela că modelele care sunt construite în această abordare sunt endogene: instituțiile din societate, precum și dinamica acestora se pot explica doar prin ele însele. Să luăm de exemplu instituțiile politice. Evident, ele – ca instituții politice – nu se pot explica doar prin ele însele: așa cum am argumentat apăsat și repetat până acum, alte instituții, în primul rând cele economice, dar și cele culturale, au un cuvânt de spus în producerea și în funcționarea lor. Dar pentru instituționaliști oricare alți factori ar fi de luat în considerare și care le-ar afecta trebuie să reprezinte tot instituții, sau comportamente ale actorilor modelate de instituțiile existente. Vlăsceanu consideră că astfel de explicații nu sunt satisfăcătoare: mersul unui sistem social nu e suspendat în vid, trebuie corelat întotdeauna cu ceva

---

> a fost, din 1860 și până în 1990, divergentă față de cea din țările Europei Occidentale și de Nord, s-a întâlnit doar în perioada regimurilor fasciste cu cea specifică țărilor din Europa Centrală și de Sud și a fost parțial convergentă (până în preajma Primului Război Mondial și în perioada comunistă) cu cea din țările Europei Orientale. (VH: 2014, p. 110)

Pentru Vlăsceanu concluzia logică este aceea că înțelegerea societății românești cere un alt model teoretic.

Poziția pe care mă situez, așa cum am menționat deja, e în răspărul celei excepționaliste. Voi argumenta că susținerea cum că abordarea (neo-)instituțională nu e valabilă în cazul românesc se întemeiază pe neînțelegeri, pe interpretări care nu rezistă ale fenomenelor.

exterior lui[1]. O explicație validă nu poate face abstracție de cel puțin unii factori care sunt exogeni[2] sistemului.

---

[1] În unele locuri Vlăsceanu prezumă chiar că instituțiile nu sunt, în realitate, factori explicativi:

> Analiza centrată exclusiv pe dinamica instituțiilor politice suferă în mod evident de o endogenitate instituțională; adică acestea sunt explicate doar prin ele însele. Numai că instituțiile politice nu pot fi rupte de alte instituții economice, sociale sau culturale și nici de mersul societății ca întreg. (VH: 2014, p. 112)

Endogenitatea pare să fie prin ea însăși un defect: căci o analiză realizată numai prin instituții deja "suferă". Pe de altă parte, „mersul societății ca întreg" pare să fie cu totul altceva decât dinamica instituțiilor – ceea ce din nou indică inadecvarea explicativă a analizei instituționale.

[2] Distincția dintre modelele explicative endogene și exogene e formulată pe larg de Vlăsceanu în cartea sa de metodologie a cercetării sociologice. Vlăsceanu (2013) arată că atunci când explicația vizează caracteristicile generale ale unor comportamente ale persoanelor/entităților individuale, aceasta se poate orienta 1) către procese interne (endogene) ale acestora, sau 2) către factori explicativi externi (exogeni). De exemplu, dacă explicația are ca referință sisteme sociale, atunci ea privește fie 1) persoane individuale, organizații, instituții, gospodării etc. care aparțin unui sistem social și care sunt investigate pentru a culege date empirice și a ajunge la explicații privind mecanismele funcționării interne a sistemului social ca sistem; fie 2) comportamentele mai multor sisteme sociale, în mod comparativ, sau comportamentele aceluiași sistem obser-

BCU BUCHAREST UNIVERSITY LIBRARY

> O astfel de abordare este, totuşi, afectată de o endogenitate a indicatorilor consideraţi. Aceasta înseamnă că indicatorii selectaţi se referă la şi aparţin aceluiaşi sistem analizat, care este cel politico-economic şi cultural, abstracţie făcând de contextul istoric şi geografic de apartenenţă a respectivului sistem. De altfel, aşa s-ar explica şi corelaţiile mai înalte dintre indicatorii care sunt incluşi în analize endogene ale sistemului. … sistemul social s-ar autogenera, indiferent de istoria configurărilor sociale sau de spaţialitatea poziţionării geografice. Endogenitatea intradeterminărilor sistemice este menţinută şi poate ajunge să fie considerată ca responsabilă de traiectoriile dezvoltării umane. Întrebarea-cheie adresată unui

---

vate în diverse perioade de timp, mai ales cu privire la configurări specifice (politice, economice etc.) revelatorii pentru funcţionarea sistemului sau sistemelor.

Dar dacă explicaţia priveşte „entităţi individuale" atunci se pot analiza fie 1) stările interne ale acestora, abstrase din sistem sau tranziţiile între stări (precum: analiza unor distribuţii ale comportamentelor de vot sau de consum ale persoanelor individuale dintr-un sistem social; analiza unei populaţii de organizaţii sau a reţelelor organizaţionale dintr-un sistem) ; fie 2) factori generatori (externi) ai orientărilor şi distribuţiilor comportamentelor individuale (Vlăsceanu: 2013, cap. 7.1).

Voi nota că şi atunci când are în atenţie entităţile individuale Vlăsceanu le consideră în sine mai curând într-un sens doar conceptual, nu realist (ele sunt „abstrase din sistem"), iar sistemul social pare să fie conceptul fundamental. Există însă o tensiune surdă între acest mod de a privi lucrurile şi susţinerea din VH (2014, p. 20) că analizele realizate sunt „orientate teoretic de individualismul metodologic din ştiinţele sociale".

> model endogenist ar fi dacă nu există cumva unul sau mai mulţi factori exogeni sistemului, care ar crea condiţiile iniţiale externe ale configurărilor interne. Factorii exogeni ar circumscrie sistemul social ca sistem deschis şi ar genera comportamentele asociate indicatorilor endogeni. (VH: 2014, p. 352)

Aici Vlăsceanu oferă o opţiune metateoretică: nici un sistem social nu se poate analiza în sine, trebuie să existe şi ceva în afara lui; orice spaţiu societal e circumscris în anumite moduri. (Explicit, el formulează o cerinţă metodologică, constând în „evitarea endogenităţii analitice a modelului explicativ" – p. 351 şi urm.). Dar această opţiune a lui Vlăsceanu nu e şi un argument; e doar o angajare subiectivă faţă de un tip de a înţelege realitatea. Ceea ce înseamnă că abandonarea abordării instituţionale trebuie luată doar ca atare. Ea nu este argumentată, ci doar postulată; e o prezumţie nesusţinută, doar prezentată ca admisă.

Or, slăbiciunea unei astfel de strategii metateoretice se vede imediat ce încercăm să determinăm în ce constau mecanismele prin care ar fi circumscris spaţiul societal. Vlăsceanu oferă mai multe indicii. Primul este că „istoria şi geografia circumscriu condiţiile iniţiale ale configurărilor instituţionale, dar numai în mod contingent" (p. 253). Apoi, factori exogeni sunt de asemenea: 1) dependenţele ubicui în societate[1]; 2) modelele mentale individuale[1]; precum și 3) capacitățile cognitive și educaționale individuale[2].

---

[1] Pentru Vlăsceanu analiza „dependenţelor economice, politice sau culturale în care au fost atât de intens prinşi cetăţenii naţiunii române moderne" nu se poate realiza decât trecând dincolo de abordarea instituţională (p. 338). Dar dependenţele nu sunt înţelese ca factori iniţiali, precum

---

cei geografici și istorici; mai degrabă ele sunt derivate din combinarea acestor factori cu variabilele endogene. Oricum însă, ele sunt exogene.

[1] Că abordarea instituțională nu ar putea da seamă nici de „sistemele individuale de modele mentale" s-ar vedea, potrivit lui Vlăsceanu, din aceea că și atunci când configurările instituționale s-au schimbat radical – așa cum a fost de exemplu în România după 1989 – „sistemele mentale individuale tradiționale s-au dovedit profund inerțiale în schimbare" (p. 361). De aceea ele nu ar fi endogene.

[2] Nici capacitățile cognitive și educaționale individuale nu pot fi explicate, după Vlăsceanu, instituțional. Ele trebuie luate ca variabile exogene și puse la lucru pentru a oferi explicații adecvate:

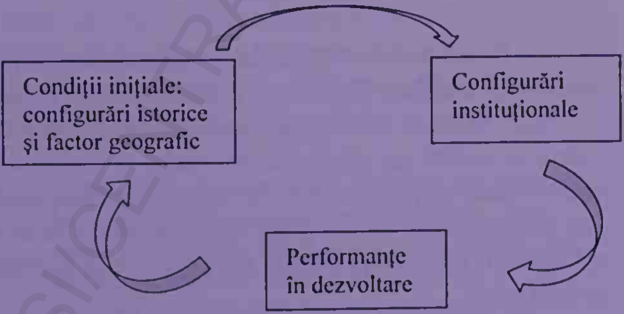
> Instituțiile, oricare ar fi aria lor de reglementare – economică, politică etc. –, creează condițiile de legitimare a acțiunilor individuale, capacitează social această legitimitate, dar numai atât. În absența unor capacități cognitive și educaționale individuale mai performante și în condiții de polarizare a inegalităților economice, indivizii nu beneficiază de această legitimitate instituțională și preferă să opteze pentru relațiile clientelare de protecție pe care le oferă elita politică și economică. (VH: 2014, pp. 451-452)

Să mai remarcăm înca un lucru: această abordare îl conduce pe autor spre formularea susținerii că investiția în educație este un instrument de realizare a creșterii economice a societății românești, de a „evada din decalaje" (p. 454); însă din punctul meu de vedere (instituționalist) această concluzie nu este legitimă, fiindcă educația de calitate este parte a creșterii economice, iar nu o premisă sau chiar o sursă a acesteia, așa cum consideră Vlăsceanu.

Mă voi opri direct doar la primul dintre aceste indicii. Vlăsceanu plasează istoria şi poziţionarea/spaţialitatea geografică a sistemului social ca determinanţi exogeni în construcţia modelelor social-economice (p. 373). Autorul desfăşoară în acelaşi timp o largă discuţie pentru a formula o strategie explicativă care să acorde acestor factori un rol cauzal redus, excluzând rolul unei determinări unice a acestora. Modelele care pot fi construite în această perspectivă se structurează pe două niveluri:

> Primul este nivelul *endogen*, în care e analizat cadrul de generare, constituire şi acţiune al instituţiilor, mai ales cele ale emancipării individuale, privitoare la libertăţile sau la dependenţele individuale. Al doilea nivel este *exogen* şi relevă modul de intervenţie a condiţiilor iniţiale istorice şi geografice. (VH: 2014, p. 354)

Structura lor logică este aşadar de felul următor:


Condiţii iniţiale: configurări istorice şi factor geografic
Configurări instituţionale
Performanţe în dezvoltare

Sunt de acord că ideea că un sistem social nu poate fi înţeles în afara unor determinanţi externi ar putea apărea în unele cazuri ca foarte intuitivă şi deci ca evident adevărată. În plus, dacă – așa cum face Vlăsceanu – se argumentează că ea nu e însoțită de concluzia puțin plăcută a unui determinism rigid, atunci cu atât mai mult am putea ajunge la nevoia de a introduce în analiză factori explicativi exogeni. Dacă însă schimbăm perspectiva și aderăm la o abordare neoinstituțională, argumentele se vor întemeia, la modul general, pe valori de un cu totul alt tip. Dacă nu suntem de acord cu admiterea factorilor exogeni și ca urmare acceptăm că abordarea instituțională este adecvată, se poate aduce în sprijin ideea că aceasta este mai coerentă cu o înțelegere umanistă a societății: societatea este produsul activității oamenilor, care o pot de asemenea schimba prin propriile lor puteri.

Am dezvoltat în altă parte (Miroiu: 2017) o abordare teoretică în care apelul la factori exogeni este evitat; am argumentat că societatea dispune de mecanisme cognitive și instituționale prin care ea se autoreglează într-un sens foarte puternic. Nu e însă cazul să argumentez în acest sens aici.

Dualismul instituțional. Sprijinindu-se pe o venerabilă tradiție, Vlăsceanu consideră că o trăsătură esențială, centrală a societății românești este aceea că în cadrul ei există un clivaj adânc, vechi și rezilient. Ea este scindată în profunzime, iar ceea ce se manifestă în fața ochilor noștri este tocmai expresia unui conflict de neînlăturat. La temelia acestei scindări se află dualismul instituțional:

> Istoria instituțională a României moderne ne apare ca o istorie a dedublării instituționale. Practicile alternative efective s-au substituit instituțiilor

> oficiale, au fost impuse tuturor cetățenilor și au ajuns a fi generalizate social. Ordinea instituțională oficial etalată (i.e. ordinea formală) și ordinea practicilor sociale, economice sau politice efective, impuse generalizării sociale de către elitele politice (i.e. ordinea practică), au ajuns să fie, și încă sunt și acum, eminamente disjuncte.(VH: 2014, p. 17)

Vlăsceanu distinge între, pe de o parte, ordinea formală (definită prin instituțiile formale) și ordinea practică, cea care efectiv se manifestă în societate. Nu este vorba de entități de natură diferită: în ambele cazuri avem a face cu instituții, chiar dacă diferite. De multe ori ordinea formală s-a asociat cu implementarea unor instituții incluzive, în timp ce ordinea practică a constat în adoptarea sau în revenirea la instituții extractive (p. 244). Sau, dacă adoptăm terminologia lui Ibrăileanu, ordinea formală e asociată unor instituții ale asimilării, în timp ce ordinea practică este legată de instituțiile „spiritului critic" (p. 286).

În VH (2014) există două înțelegeri distincte ale ideii de dualism instituțional. Prima este legată explicit de distincția lui Maiorescu dintre formă și fond: dualismul instituțional este dualismul dintre instituțiile formei și instituțiile fondului (p. 286).

> După 1864, aproape toată legislația era împrumutată sau copiată din Occidentul european, încercându-se substituirea, adică eliminarea, tuturor obiceiurilor pământului. Începând timid din secolul al XVI-lea și continuând pe scară extinsă în secolul al XIX-lea, aproape toată legislația și toate instituțiile au fost transplantate pe pământ românesc din împrumuturi străine. Totuși, obiceiurile pământului erau suspendate doar formal. Ele continuau să fie

> practicate efectiv. Legislaţia copiată sau împrumutată era instituită formal, dar în practicile economice efective încă erau aplicate obiceiurile culturii locale. A rezultat un dualism instituţional care se va menţine vreme îndelungată. (VH: 2014, p. 283)

> După victoria unirii, guvernanţii politici s-au lansat în împrumuturi masive de instituţii externe şi nu în identificarea de instituţii inovative specifice, adică derivate din şi adaptate culturii şi stărilor noastre naţionale. (p. 246)

Întâlnim multe pasaje în VH (2014) care – concentrându-se explicit pe dualismul instituţional – în fapt varsă în întregime această problematica în cea standard a formei fără fond[1]: opoziţia dintre două tipuri de instituţii, impunerea de sus în jos a instituţiilor formei, neadecvarea şi neadaptarea formelor la fond[2].

---

[1] Apropierea dintre problematica dualismului instituţional şi cea a formelor fără fond este dusă uneori de Vlăsceanu până spre identificare; de pildă, scrie el: „fără nicio îndoială, toate marile probleme ale dezvoltării României de până azi se ramifică din această teorie a fondului şi a formei" (Vlăsceanu: 2001, pp. 69-70).

[2] Una dintre trăsăturile evoluţiei societăţii româneşti, consideră Vlăsceanu, e aceea că dualismului instituţional i-a corespuns o cultură duală: una formală, pe hârtie, şi alta în viaţa cotidiană, de tip cutumiar (p. 283). Acest dualism cultural a avut de asemenea un rol instrumental, de promovare a predominării şi chiar de legitimare a instituţiilor extractive:

> Cultura şi lupta politică, economia şi instituţiile economice dominante din perioada interbelică urmează aceeaşi

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Nu voi argumenta aici, dar vreau să exprim foarte clar opinia mea asupra acestei strategii de argumentare: apelul la formele fără fond nu cred că are capacităţi explicative; mai degrabă este un fel ocolitor de a spune că nu avem explicaţii.

Cea de-a doua interpretare a ideii de dualism instituţional pe care o prezintă Vlăsceanu este mai complexă. Ea constă în a identifica mecanismele care induc, care promovează şi menţin două tipuri diferite de instituţii sociale: pe de o parte instituţii formale, pe de altă parte practici efective.

Vlăsceanu aduce în discuţie mai multe explicaţii posibile ale dualismului. Cea care ne vine prima în atenţie este că existenţa a două ordini instituţionale diferite e dată de faptul că întotdeauna ordinea formală a fost realizată deficitar. Noile instituţii formale, precum şi politicile conforme lor, nu au fost implementate consecvent şi deplin; procesul s-a oprit undeva, s-a dovedit incoerent, a rămas într-o mare măsură doar pe hârtie: „între regulile instituţionale formale şi practicile vieţii efective pot apărea decalaje sau contradicţii, mai ales dacă elita dominantă nu dispune de mecanisme de impunere consecventă a instituţiilor formale" (VH: 2014, p. 361). Aceste mecanisme au două componente: mai întâi, e nevoie de constituirea

---

traiectorie a conflictului instituţional din perioada celei de-a doua jumătăţi a secolului XIX: invocarea unor tradiţii instituţionale trecute şi glorioase care sunt astfel inventate încât să faciliteze acţiunea puternică a instituţiilor extractive de profituri şi privilegii exercitată de către elita politică şi economică dominantă, inclusiv prin efecte de histerezis instituţional. (VH: 2014, p. 208)

BCU BUCUREŞTI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cadrului organizațional pentru implementarea unei noi instituții; apoi fiecare dintre politicile care decurg din noile instituții trebuie implementată coerent prin acțiunea acestor organizații. Explicația implementării deficitare poate să constea însă nu în incapacitatea de a o realiza, ci în faptul că nu e dorită. Elitele dominante au o capacitate mai mică sau mai mare de a bloca[1] realizarea efectivă a regulilor instituționale formale (VH: 2014, p. 361). De aceea, implementarea noilor instituții – generalizarea unor comportamente noi de un anumit tip ale actorilor sociali implicați – este incompletă, șchioapătă.

Cu siguranță, această explicație prinde ceva important din procesul care conduce la dualismul instituțional. Dar ea nu face decât să arate care este scena pe care se formează (și în care se menține) dualismul. Ea trebuie completată cu indicarea conflictului social și a distribuției puterii *de facto* care sunt responsabile de faptul că implementarea e realizată deficitar sau că au apărut tendințe care s-au opus implementării noilor instituții.

O dificultate asemănătoare întâmpină și o altă propunere de explicație pe care o face Vlăsceanu: aceea că existența dualismului instituțional poate fi întemeiată prin apelul la „ipoteza conform căreia eșecurile repetate ale inovațiilor instituționale din istoria societății românești moderne sunt de identificat în politicile elitelor guvernante de a îngrădi emanciparea cetățenilor și realizarea, de către aceștia, a libertăților politice și economice consacrate de epoca modernităţii europene" (VH: 2014, pp. 362-363). Din nou, aici nu e oferită o explicaţie; mai degrabă e formulată o întrebare: de ce elitele au avut aceste politici?

---

[1] Pentru aceasta, elitele, arată Vlăsceanu, pot face apel și la alte instrumente: dependența de istorie a comunității naționale sau gradele de dependență individuală ale cetățenilor.

O a treia explicaţie a scindării dintre cele două ordini face apel la existenţa unui fenomen social ubicuu: relaţia de dependenţă dintre membrii societăţi şi elitele politice şi economice. Atâta vreme cât dependenţele personale se menţin în societate, scindarea este şi ea de neclintit. Voi analiza separat (în următorul paragraf) problema dependenţelor; voi arăta că dependenţele trimit şi ele la anumite aranjamente instituţionale specifice (bazate pe relaţii personale, neanonime între actorii aflaţi în interacţiune). Ca urmare, dualismul instituţional revine în acest caz la simpla existenţă a unor instituţii de tip diferit (dintre care unele iau în considerare în primul rând relaţiile personale).

Instituţiile formale care au fost promovate în societatea noastră au avut cel mai adesea, arată Vlăsceanu, un caracter progresiv, incluziv; dar practicile, de cele mai multe ori, au exprimat (şi au adus înapoi) instituţii tradiţional extractive:

> în societatea românească modernă au fost avansate în mod repetat inovaţii instituţionale care erau aşteptate să accelereze dezvoltarea. Din păcate, toate aceste inovaţii, multe dintre ele centrate pe instituţii de tip incluziv, au fost blocate de efecte ale recesivităţii instituţionale (*i.e.* revenirea la matricea instituţională extractivă existentă înainte de inovare). Histerezisul instituţional (*i.e.* perseverarea, prin repetare, a aceleiaşi matrici instituţionale extractive) a fost dominant de-a lungul întregii modernităţi româneşti. (VH: 2014, p. 344)

Vlăsceanu subliniază că evoluția instituțională a fost oscilantă[1], a constat într-un proces de pendulare. Periodic au fost adoptate instituții incluzive, „generoase" (în sensul că se adresau interesului mai cuprinzător al grupurilor sociale), pentru ca apoi ele să fie contracarate prin impunerea unor mecanisme extractive economice și politice, direcționate spre atingerea intereselor personale ale unor grupuri restrânse, elitele (p. 244); iar după un timp procesul se relua, iarăși și iarăși[2]. (Totuși, cred că în cazul societății românești nu am avut de-a face cu un proiect involutiv, ori cu o reîntoarcere la exact situația de dinainte. Vorba cunoscută a lui Lenin – un pas înainte, doi pași înapoi – nu se aplică aici. Mai degrabă ar trebui să spunem: doi pași înainte, un pas înapoi.)

Această concluzie este ușor de tras dacă avem în minte schema propusă mai sus a structurii efective de putere. Schema oferă o explicație a acestor fenomene, cu alte cuvinte indică mecanismele teoretice prin care ele sunt făcute inteligibile. Raporturile efective între grupurile de actori produc două tipuri de construcții instituţionale. Pe de o parte, apar instituţii formale, care reuşesc să producă o mai mare predictibilitate a comportamentelor şi să confere credibilitatea promisiunilor făcute de elite; pe de altă parte, jocul efectiv produce instituţii ca echilibre stabile. Nu doar că nu poate surprinde, dar e de aşteptat ca aceste echilibre să nu fie situate exact în acelaşi loc ca şi şabloanele de comportament cerute de instituţiile formale. Dualismul instituţional este, în acest sens, obligatoriu. (O remarcă mai generală care poate fi făcută aici este că, în contra a ce susţin VH, abordarea instituţională nu numai că nu e incompatibilă cu aceste fenomene din societatea românească, dar le explică direct, le are drept consecinţe imediate.)

---

[1] Doar ca paranteză, să ne amintim remarcile lui Blaga despre acea oscilație indefinit de mult reluată, caracteristică viziunii spațiale mioritice.

[2] Vlăsceanu pare să minimizeze rolul conflictului social, ceea ce îl face să accentueze de fiecare dată asupra elitelor: pe de o parte, acestea impun ordinea formală; pe de altă parte, ele de asemenea impun ca generalizate comportamentele care definesc ordinea practică. Această supoziție produce un impas în argumentele lui Vlăsceanu: el are o problemă în a explica de ce azi elitele vor o anumită ordine formală, pentru ca mâine dimineața, când se trezesc, să ajungă să promoveze o altă ordine.

Ceea ce înseamnă că nu simpla existenţă a dualismul instituţional e relevantă pentru a oferi o explicaţie a evoluţiei societăţii româneşti. În ce alt loc am putea găsi ceva mai semnificativ? Cred că un răspuns promiţător constă în a ne concentra asupra condiţiilor în care ecartul dintre cele două ordini instituţionale (dintre şabloanele diferite de comportament care sunt stimulate de acestea) ajunge să producă o tensiune. Când echilibrul instituţional la care se ajunge e departe de constrângerile instituţionale formale[1], înseamnă că pentru producerea instituţiilor de echilibru costurile implicate au fost mai mari. Atât elitele dominante cât şi grupurile celelalte din societate au investit resurse importante pentru a produce o stare stabilă diferită ce ceea ce impun normele formale; şi, de asemenea, ele trebuie să investească în continuu pentru a menţine acest echilibru.

---

[1] Iar uneori e departe şi de echilibrul instituţional existent înainte de implementarea noilor instituţii.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

La nivel social ineficienţa este ridicată. Costurilor pentru a ajunge la comportamente conforme cu noile instituţii le sunt adăugate altele, care urmăresc să echilibreze acţiunile grupurilor din societate, până se ajunge la instituirea unui echilibru. Ceea ce pare să deplângă Vlăsceanu este că în societatea românească în acest fel s-a furnizat în mod sistematic ineficienţă: o mare parte a eforturilor actorilor, precum şi a produsului social s-a consumat altfel decât productiv.

Dar mai există o concluzie a acestei analize, la care voi reveni în secţiunea următoare: a depăşi problemele ridicate de dualismul instituţional înseamnă a crea instrumente pentru ca aceste costuri de adaptare între cele două rânduri de instituţii să fie diminuate.

3. Dependenţele sociale

Relaţia de dependenţă reprezintă unul dintre conceptele centrale ale abordării lui Vlăsceanu. Dependenţele, potrivit lui, străbat toate interstiţiile societăţii româneşti şi afectează toate comportamentele individuale; sunt ubicui:

> Ordinea socială a societăţii româneşti moderne a rămas peste timp, inclusiv în prezent, o ordine socială … în care elitele politice şi economice … au ţinut cetăţenii, oricât de merituoşi, în dependenţe economice şi politice, incapabili să-şi exercite libertăţile individuale, să-şi construiască şi să-şi afirme talentele creative sau inovative şi să profite de propriile merite pentru a se realiza în mod independent. (VII: 2014, p. 18)

Dependenţele nu doar că au penetrat toate sferele sociale, dar într-un fel sunt şi obligatorii; nu poţi să nu te înscrii într-o reţea de dependenţe: „cei mai mulţi au fost şi încă sunt liberi doar să-şi aleagă dependenţele" (p. 20). Mai mult, reţelele clientelare construite pe baza dependenţelor individuale sunt într-atât de puternice încât modifică structura instituţională a societăţii: Vlăsceanu argumentează că ele constrâng până la anulare libertăţile individuale, împiedică afirmarea individuală şi creează astfel premisele pentru ca elitele să extragă în propriul folos bunurile sociale.

Aşa stând lucrurile, Vlăsceanu admite că dependenţelor trebuie să li se asigure un loc central în modelele explicative. El consideră că două ipoteze – cea instituţională şi cea a dependenţelor – au un statut oarecum similar din punct de vedere teoretic şi sunt complementare (p. 366): instituţiile nu pot acţiona benefic pentru societate dacă nu sunt eliminate dependenţele sociale.

În această secţiune planul argumentării mele este următorul. Plec de la premisa că, aşa cum arată Vlăsceanu, dependenţele sunt cruciale pentru a înţelege modul în care a funcţionat şi încă funcţionează societatea românească. În acest sens, contribuţia lui Vlăsceanu la o reconstrucţie a modelelor teoretice pe care le avansăm este extrem de importantă. Dar voi ajunge la (unele dintre) concluziile lui pe o altă cale. Voi arăta că dependenţele au (cel puţin în cazurile care din punctul meu de vedere sunt cele mai relevante) o structură care nu e în concordanţă cu cea asumată de Vlăsceanu. Aceasta pentru că, în primul rând, dependenţele au aproape întotdeauna – şi în mod esenţial – o componentă simetrică. De asemenea, relaţiile de

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

dependență, cel puțin în măsura în care sunt avute în vedere pentru a construi relațiile clientelare, trebuie înțelese de multe ori nu ca relații între doi actori (nu „diadic"), ci ca relații generalizate, între un număr mare de actori. Pe de altă parte, voi arăta că ipoteza dependențelor nu se susține: argumentul că instituționalismul nu poate da seamă de dependențe nu este valid; dimpotrivă, unele dintre dintre cele mai importante analize instituționale (unele cu caracter „paradigmatic") au plecat tocmai de la acest fenomen.

Înainte de a porni în această argumentare voi prezenta definiția pe care o dă Vlăsceanu dependențelor. Diferite aspecte ale acestei definiții vor fi tratate mai pe larg în cele ce urmează[1].

---

[1] O abordare teoretică care poate fi conexată cu tematica dependențelor este cea formulată de Granovetter (1985). Acesta susține că întreaga viață socială se desfășoară într-un fel de supă care umple (asemenea eterului maxwellian) toate insterstițiile vieții sociale, dar care influențează modul în care funcționează instituțiile sociale (fie ele piețe sau ierarhii – în înțelesul lui Williamson: 1975). Această supă constă dintr-o rețea imensă de relații personale între membrii societății.

Dincolo de obiecții mai generale pe care le am față de o asemenea abordare, pe care însă nu e locul aici să le analizez, două chestiuni trebuie menționate. Prima: VH consideră că supa constă doar dintr-un anumit fel de relații sociale, anume cele care pot fi caracterizate ca dependențe. Or, cum voi argumenta mai jos, o astfel de restricție nu se poate susține. A doua: societatea românească ar fi caracterizată în temeliile ei de astfel de rețele imense de relații personale. Or, am încercat să argumentez în această lucrare că tocmai capacitatea de a realiza interacțiuni ca

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

> Dependența individuală este acea relație asimetrică dintre cineva care deține resurse și are acces privilegiat la resurse și altcineva care, în virtutea lipsei de resurse și a accesului închis la resurse, este subordonat primului și chiar exploatat pentru a contribui la creșterea bunăstării sau avuției acestuia. (VH: 2014, p. 364)

Care este structura unei relații de dependență? Voi avea aici în vedere două dimensiuni ale acesteia. Prima privește numărul actorilor implicați. Spunem că cineva depinde de altcineva; că cineva este clientul altcuiva, un patron. Această relație în foarte multe cazuri este una diadică, este o relație directă (uneori față în față) între doi actori. Potrivit definiției folosite de Vlăsceanu ea este, se vede imediat, astfel. Dar, voi sugera mai jos, ea poate fi generalizată, ca o relație în același timp între mai mulți actori. A doua dimensiune se referă la orientarea relației de dependență: de la patron spre client, de la client spre patron sau în ambele direcții. Dacă ne uităm din nou la definiția lui Vlăsceanu, ea apare ca una asimetrică, deci orientată – și anume orientată dinspre patron spre client. Obiecția mea este că situațiile în care lucrurile nu stau așa sunt nu doar numeroase ci și pertinente.

Diadic și generalizat. Voi zăbovi foarte puțin asupra acestei prime dimensiuni a relației de dependență. În mod standard, relația este evident una diadică.

---

bază a unor acțiuni colective reprezintă una dintre marile lipsuri ale societății românești. E de aceea dificil să punem alături aceste două susțineri.

BCU CLUJ - CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Este între două persoane, adesea aflate în interacțiune directă, față în față, între ele. Membrii unui grup mai mare de oameni pot fi legați între ei în rețele complicate, dar de fiecare dată aceste rețele sunt compuse doar din raporturi diadice între membrii grupului[1]. Relațiile de dependență pot fi însă privite și într-un mod mai general când ele, în același timp, leagă mai mulți actori (persoane). De exemplu, avem relații generalizate atunci când mergem cu autoturismul pe un drum public. Uneori, când îl văd pe cineva care stă de un timp pe un drum fără prioritate și nu reușește să intre pe cel principal, pe care sunt eu, îl las în fața mea. Nu pentru că mă aștept ca altă dată exact acea persoană să mă lase și pe mine într-o situație asemănătoare, ci pentru că sper ca altcineva să procedeze la fel cu mine.

Orientarea relației de dependență. Cel mai adesea suntem tentați să gândim relația de dependență ca exprimând pe de o parte modul în care patronul îl determină pe client să se comporte într-un anumit fel și pe de altă parte modul în care clientul satisface cerințele patronului. Cu alte cuvinte, relația de dependență e una în care patronul are putere asupra clientului; ea merge de la patron spre client.

Dar uneori lucrurile nu stau așa, ci se petrec (și) într-un sens invers. Vorbind despre relațiile clientelare din perioada imperiului roman, Veyne observă că există două modalități de construire a acestora:

> Sistemul asigură fiecărei personalități de vază plăcerea să domnească peste o gloată de candidați … Există două feluri de clientelă: ba are nevoie

---

[1] În Hâncean (2014) e o analiză detaliată a rețelelor sociale.

> clientul de un patron, ba aleargă patronul după un client pentru renumele său. În primul caz, patronul exercită o putere reală; în al doilea, patronii se bat pentru clienți, adevărații stăpâni; în acest caz patronul are nevoie de client. (Veyne: 1994, p. 109)

Ca exemplu pentru cel de-al doilea caz de clientelism, să presupunem că un tânăr (nu neapărat unul nevoiaș, dar oricum cineva doritor de carieră) se hotărăște să își aleagă un anumit patron pe care să îl servească; or, patronul îl alege conștient fiind că e la mâna clientului său. Așa cum observă Veyne, „protectorul ales îl va recomanda dintr-un singur motiv: tânărul acesta, pe care, cu o zi înainte, poate nici nu-l cunoștea, i s-a încredințat lui știind că, dacă nu primește o fidelitate ce i se oferă, ea va fi oferită altuia" (p. 110).

Sărind peste timp, un alt exemplu de situație în care relația dintre patron și clienți e răsturnată față de cea standard – patronul fiind într-un fel cel care are nevoie de clienți, care au puterea *de facto* – e dat de Vintilă-Ghițulescu (2013). La începutul secolului al XIX-lea domnitorul avea în mâna sa îndeajuns de multe pârghii pentru a se impune în fața marilor boieri. Nu e de aceea de neașteptat că, față de el, aceștia se purtau cu multă slugărnicie. Unul dintre cele mai importante instrumente ale domnului era acela de a acorda dregătorii, cum am zice astăzi înalte funcții publice. Evident, acestea reprezentau o resursă limitată, de aceea competiția pentru ele era acerbă: 30 – 40 de mari dregătorii erau vizate de cam 800 de boieri. În mod normal, aceasta situație ar fi trebuit să conducă la o relație clientelară în care domnul avea un avantaj puternic de negociere. Numai că aici intervine altceva:

o mulţime de „reţele de solidaritate şi de interese ce se tot rotesc şi se perpetuează la conducerea statului şi care sunt constituite în mare parte pe criterii de rudenie, amiciţie şi clintelism" (p. 83). Astfel, domnul nu mai are în faţă o sumă de boieri, faţă de care cu uşurinţă ar fi putut să se impună, ci astfel de structuri – uneori extrem de compacte şi de puternice (date fiind relaţiile familiale, esenţiale în acea epocă). Autoarea îl citează pe Grigore Alexandru Ghica, care rememora în felul următor perioada în care fusese domnitor[1]:

> Cu ruşinea mea mărturisesc că, în timp de şase ani, cât am guvernat Moldova[2], am făcut o mulţime de nedreptăţi şi de nelegiuiri. [...] Însă ce era eu să fac, când eram în înrudire şi în amiciţie cu toţi boierii? Cum era să nu pun eu ministru pe vărul meu, logofăt mare pe cuscrul meu, postelnic pe fiul meu, preşedinte al divanului pe cumnatul meu, ispravnici pe nepoţi şi pe amici, privighetori şi poliţai pe oamenii acestora. Şi dacă vreunul dintre ei nedreptăţeau pe oameni, dacă ei condamnau pe nevinovaţi, dacă răpiau făţiş onorul şi averea cuiva, ce era să fac eu? Puteam să fiu eu întotdeauna drept? Dacă-i depărtam din funcţie, trebuia să rânduiesc pe alţii tot ca dânşii[3]. (*apud* Vintilă-Ghiţulescu: 2013, pp. 79-80)

---

[1] Citatul este reluat şi în VH (2014, p. 101).

[2] Grigore Alexandru Ghica a avut două domnii, una între 1849-1853 şi alta între 1854-1856.

[3] Acest citat spune şi că astfel de relaţii sociale au două caracteristici esenţiale. Mai întâi, ele nu sunt anonime: nu ne raportăm la alţii ca şi cum nu le-am cunoaşte identitatea. Dimpotrivă, aceasta este temelia relaţiilor dintre noi. În al

Așa cum consemna un observator străin, „zisul domn se teme mai mult de ei decât este temut de aceștia. Îi plătește ca să tacă, acordă dregătorii tuturor celor ce nu-i stau la inimă și niște lefuri prietenilor, care ar muri de foame dacă n-ar avea putința să-l fure, când nu le oferă chiar el mijlocul de a putea fura Moldova" (p. 36). Puterea de negociere a boierilor venea tocmai din faptul că trebuia ca cineva să fie în postura de dregător: pentru ca statul să funcționeze, dregătoriile trebuiau ocupate. Dar odată ce dețineau o dregătorie, boierii erau cei de care depindea capacitatea domnului de a realiza o acțiune. Nefăcând ceea ce trebuiau să facă, amânând adoptarea unor decizii (de pildă, în cazul membrilor adunărilor obștești, adoptarea legilor), amenințând cu susținerea unui alt candidat la tron, ei puneau presiune asupra lui vodă: puterea se muta dinspre patron spre clienți.

Situația este însă și mai complicată. Căci faptul că există cele două cazuri sugerează că relația de dependență nu este – așa cum poate părea la o privire nu foarte atentă – unidirecțională[1]; ea nu merge doar

---

doilea rând, ca o consecință, relațiile sociale nu se pot configura în reguli generale.

[1] În acest paragraf ideea dublei orientări a relației de dependență va fi susținută prin raportare la argumente economice și îndeosebi la ideea de contract. Dar există și o altă linie de argumentare în acest sens, de o natură mult mai generală, filosofică. E vorba de celebrul argument al lui Hegel, după care conștiința trebuie abordată relațional. În *Fenomenologia spiritului* (Hegel: 2000) Hegel analizează raportul dintre stăpânire și servitute. Mai întâi, arată el, conștiința iese din sine: „Conștiința de sine este în și pentru

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

dinspre patron spre client sau doar invers. Ea are o dublă orientare. Că acest lucru nu e unul marginal e indicat de faptul că unii autori includ dubla orientare a relației între chiar proprietățile ei definitorii. Scott formulează următoarea definiție:

> Relația dintre patron și client – o relație de schimb între două roluri – poate fi definită ca un caz special de legături diadice (între două persoane) care implică o prietenie într-o mare măsură instrumentală în care un individ, cu un status socioeconomic mai ridicat (patronul) își folosește propria influență și propriile resurse pentru a furniza protecție sau beneficii sau ambele unei persoane cu un status mai scăzut (clientul) care, la

---

sine atunci și prin aceea că este în și pentru sine pentru o altă conștiință de sine; adică ea este doar ca ceva recunoscut" (p. 112). Chiar prima experiență a conștiinței este cea prin care unitatea simplă a Eului trece în disoluție: conștiința-de-sine pură este pusă în fața unei alte conștiințe care nu e pură pentru sine, ci pentru o altă conștiință. Raportul dintre stăpân și slugă nu merge într-un singur sens; sluga nu poate fi înțeleasă în afara existenței stăpânului, dar nici stăpânul nu poate fi considerat în afara raportului cu sluga:

> Adevărul conștiinței independente este deci conștiința servilă. Această conștiință apare anume mai întâi în afară de sine și nu ca fiind adevărul conștiinței-de-sine. Dar, așa cum stăpânirea a arătat că esența ei este inversul a ceea ce ea vrea să fie, tot astfel servitutea va deveni în realizarea ei deplină contrariul a ceea ce este în mod nemijlocit. (Hegel: 2000, p. 117)

> rândul lui în mod reciproc îi oferă patronului sprijin general şi asistenţă, inclusiv servicii personale (Scott: 1972, p. 92)

Las deoparte pentru un moment înţelegerea doar diadică a relaţiei. Important aici este că aceasta, deşi într-un sens este asimetrică, merge în ambele direcţii, căci cere reciprocitate: fiecare dintre părţile implicate – atât patronul cât şi clientul – oferă la schimb anumite bunuri. Ca urmare, relaţia patron-client este, cum arată Scott, un caz particular al unei relaţii de schimb. Ea se constituie într-un anumit fel ca rezultat al capacităţii de negociere dintre cei doi actori; şi, cum prin definiţie aceste capacităţi sunt diferite (căci un actor are un statut socioeconomic ridicat, iar celălalt scăzut) e de aşteptat să apară o nesimetrie, care însă nu elimină reciprocitatea, dublul sens al schimbului de bunuri. Relaţia constituită balansează aceste raporturi dintre resursele actorilor; ea este un echilibru între ei. (Când astfel de interacţiuni se repetă între multipli actori de aceleaşi tipuri şi când ele sfârşesc în acelaşi tip de cristalizare, deci în acelaşi tip de relaţie de dependenţă, desigur că nu avem altceva decât construcţia unei instituţii ca echilibru stabil în comportamentul actorilor[1].)

---

[1] Într-o binecunoscută carte (Putnam et al.: 2001) autorii argumentează, referitor la situaţia din Italia, că „implicarea politică în regiunile mai puţin civice este determinată şi constrânsă de o reţea personalizată de relaţii patron-client, şi nu de angajamente programatice faţă de problemele publice" (p. 115). Ca urmare, „politica din regiunile mai puţin civice este determinată de relaţii verticale de

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Pesemne că unul dintre cele mai la îndemână cazuri la care ne gândim când e vorba de relaţii de dependenţă e acela al relaţiilor dintre boieri şi ţărani[1].

---

autoritate şi dependenţă, concretizate prin reţeaua relaţiilor de tip patron-client. Politica este aici, în esenţă, mai elitistă. Relaţiile de autoritate din sfera politică oglindesc perfect relaţiile de autoritate din mediul social general" (p. 117).

[1] Un alt exemplu: predominarea relaţiilor clientelare în societatea românească pare să fie foarte clară în cazul funcţiilor în administraţia publică (acum e vorba de fenomenul „patronajului"). Caragiale descria, în celebrul său articol *1907 din primăvară până'n toamnă*, cât se poate de sugestiv o lume pe care şi astăzi o vedem în faţa ochilor:

> Administraţia e compusă din două mari armate. Una stă la putere şi se hrăneşte; alta aşteaptă flămânzind în opoziţie. Când cei hrăniţi au devenit impotenţi prin nutrire excesivă, iar cei flămânzi au ajuns la completă famină, încep tulburările de stradă... A căzut un guvern şi a venit altul, îndată, toată administraţia ţării, şi cea de Stat, şi cea de judeţ, şi cea comunală – de la prefecţi şi secretari generali de ministere, până la cel din urmă agent de poliţie şi până la moaşa de mahala – se înlocueşte,... pentru mai mare expeditivitate chiar pe cale telegrafică. O clientelă pleacă, alta vine; flămânzii trec la masă, sătui la penitenţă. Şi asta aşa mereu şi pe rînd.

Totuşi, lucrurile sunt adesea mai complicate: căci administraţia tinde mereu să se stabilizeze, să se „birocratizeze" şi astfel să producă o frână puternică patronilor (politicienilor, de cele mai multe ori). Chiar şi în perioada regimului socialist, partidul a pierdut, în timp, controlul asupra administraţiei, mai cu seamă atunci când chiar el s-a birocratizat. De la Troţki încoace (*Revoluţia trădată*) s-a

Țăranul de-a lungul secolelor nu numai că a avut un statut socio-economic foarte jos, dar raporturile lui cu boierul locului erau explicit de dependență. Or, dacă privim mai cu atenție aceste raporturi, impresia de unidirecționare se vede că nu e tocmai exactă. Regulamentele Organice[1] sunt pilduitoare. În cel al Valahiei, de exemplu (art. 138 și urm.), atunci când e tratată această chestiune, ea vine sub titlul: „Drepturi și datorii reciproce între proprietar și al său sătean”. (E de menționat o precizare în textul Regulamentului: el induce o schimbare în statului locuitorului satului. Prin prevederile Regulamentului „mari folosuri ... s’au hotărât în favorul lăcuitorului”. Iar această schimbare s-a realizat prin punerea la lucru a unor noi instituții; de aceea favorul, care până atunci era „foarte vremelnic”, se stabilizează. Instituțiile noi creează o nouă stare de drept – în care, desigur, așa cum am argumentat deja, ia naștere o nouă ordine *de facto*.)

Concluzia mea este că nu avem motive îndeajuns de multe și de pertinente pentru a renunța la abordarea de tip instituțional în încercarea de a explica trăsături caracteristice ale societății românești, de azi și din ultimele două secole. Iar alternativele explicative,

---

argumentat că stabilizarea regimului, chiar și a celui comunist, conduce la o birocratizare puternică, pe care cutremurele politice nu o mai pot clinti ușor.

Sigur, periodic relațiile patron-client au răbufnit în noi forme. Una nouă, inclusiv la noi, a fost puternica politizare a administrației în ultimele două decenii.

[1] Am folosit ediția: *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, Întreprinderile „Eminescu”, București, 1944.

precum teoria dependențelor sociale, deși meritoase, nu reușesc să spună la fel de mult ca cea instituțională. De aceea, repet apăsat ceea ce am afirmat și la începutul acestui eseu: societatea românească nu se definește – cum și-ar dori poate mulți – prin vreun excepționalism. Putem să aflăm mai multe despre ea prin metoda comparativă. Tratând-o cu aceleași unelte teoretice ca pe alte societăți, din trecut și din prezent, vom fi câștigători.

Referințe bibliografice

Acemoglu, D., Johnson, S., Robinson, J.A. (2005). Institutions as a Fundamental Cause of Long-Run Growth, în Aghion, Ph., Durlauf, S.N. (eds.) *Handbook of Economic Growth, Volume 1A*, Elsevier, Amsterdam.

Acemoglu, D., Robinson, J.A. (2006). *Economic Origins of Dictatorship and Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Acemoglu, D., Robinson, J.A. (2006a). De Facto Political Power and Institutional Persistence, *The American Economic Review*, 96, 2, pp. 325-330.

Acemoglu, D., Robinson, J.A. (2012). *Why Nations Fail*, Crown Publishers, New York.

Boia, L. (2012). *De ce este România altfel?*, Humanitas, București.

Granovetter, M. (1985). Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness, *The American Journal of Sociology*, 91, 3, pp. 481-510.

Hâncean, M.-G. (2014). *Rețelele sociale. Teorie, metodologie și aplicații*, Polirom, Iași.

Hegel, G.W.F. (2000). *Fenomenologia spiritului*, Iri, București.

Miroiu, A. (2017). *Lumea lui Anaxagora*, Polirom, Iași.

North, D.C. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, Cambridge.

North, D.C. (2005). Institutions and the Performance of Economies Over Time, în Menard, C., Shirley, M.M. (eds.), *Handbook of New Institutional Economics*, Springer, pp. 21-30.

Putnam, R.D., Leonardi, R., Nanetti, R.Y. (2001). *Cum funcţionează democraţia. Tradiţiile civice ale Italiei moderne*, Polirom, Iaşi.

Scott, J.C. (1972). Patron-Client Politics and Political Change in Southeast Asia, *American Political Science Review*, 66, 1, pp. 91-113.

Veyne, P. (1994). Imperiul roman, în Aries, Ph., Duby, G. (eds.) *Istoria vieţii private*, vol. 1, Meridiane, Bucureşti.

Vintilă-Ghiţulescu, C. (2013). *Evgheniţi, ciocoi, mojici*, Humanitas, Bucureşti.

Vlăsceanu, L. (2007). *Sociologie şi modernitate. Tranziţii spre modernitatea reflexivă*, Polirom, Iaşi.

Vlăsceanu, L. (2013). *Introducere în metodologia cercetării sociologice*, Polirom, Iaşi.

Vlăsceanu, L., Hâncean, G.-M. (2014). *Modernitatea românească*, Paralela 45, Piteşti.

VIII

DESPRE ORAŞUL FILOSOFIE

Într-un volum (Mureşan 1998) publicat acum mai bine de douăzeci de ani editorul a ridicat o provocare: cum să înţelegem diversitatea practicilor filosofice contemporane. Volumul includea puncte de vedere şi reacţii la acestea, scrise de Valentin Mureşan, Mircea Flonta, Radu Mihail Solcan şi de mine. Le-am recitit de curând, fiindcă pierdusem din minte, în timp, multe dintre argumentele expuse şi poziţiile formulate acolo. În rezumat, poziţia lui Mureşan în privinţa activităţii filosofului era următoarea: „Munca sa constă în efortul critic de a dezvălui, justifica ori disloca presupoziţiile ce întemeiază diferitele modele de raţionalitate, fiind deci principalul actor în efortul de elucidare a propriei noastre condiţii ca fiinţe culturale” (1998, p. 38).

Cred că această formulă descrie cât se poate de adecvat cercetările lui V. Mureşan din deceniile care au trecut de atunci: atât remarcabilele comentarii la texte clasice – texte pe care le includem fără ezitare într-o „listă minimală de opere filosofice paradigmatice”, precum *Republica* lui Platon, *Etica Nicomahică* a lui Aristotel sau *Critica raţiunii practice* a lui Kant (Mureşan 2006a; 2006b; 2007a; 2009a; 2011) –, cât şi analizele privind instituţionalizarea eticii şi mecanismele de decizie etică (Mureşan 2007b; 2009b; 2013).

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Încercam să argumentez în textul publicat în Mureşan (1998) că deşi într-adevăr munca filosofului are ca obiect presupoziţiile practicilor umane, nu trebuie să tragem de aici concluzia că există ceva special cu presupoziţiile cercetate de filosof: mai degrabă tipul de abordare a acestora e specific filosofului. În al doilea rând, susţineam că munca filosofului constă de multe ori şi în altceva decât în aplecarea asupra presupoziţiilor: alături de oameni de ştiinţă el/ea face de asemenea muncă de ordinul întâi – adică una care priveşte direct, iar nu oblic, către obiectul cercetat. (În treacăt fie zis, am crezut mereu că o astfel de poziţie e coerentă cu ducerea la capăt a tezei lui Quine că nu putem trasa graniţe ferme între întrebări ce ţin de concepte şi întrebări ce ţin de fapte.) Nu am renunţat la cele două teze pe care le susţineam atunci şi cred că ele sunt clar urmate în multe dintre textele pe care le-am publicat (de exemplu, Miroiu 2016; 2017).

Cum în Mureşan (1998) nu am avut prilejul să răspund criticilor formulate de V. Mureşan şi de R.M. Solcan voi încerca acum să schiţez un tablou mai larg al poziţiei mele. Voi face acest lucru pornind de la critica pe care profesorul Flonta (1998) a făcut-o poziţiei susţinute de Mureşan, precum şi de la întâmpinarea adusă de cel din urmă acestei critici. Aşa cum înţeleg eu disputa dintre cei doi filosofi, ea se centrează pe exact ce identifica Mureşan ca fiind propriu muncii unui filosof: pe dezvăluirea, justificarea ori chiar dislocarea unor presupoziţii pe care le avem atunci când vrem să înţelegem filosofia contemporană. Probabil că ambii ar admite că acele presupoziţii pe care le discută sunt filosofice (deşi ei au luat mai degrabă ca dată această teză).

Plecând de aici, voi sugera că în multe alte contexte, nu neapărat filosofice, întâlnim o structură în multe privinţe similară felului în care înţelegem divergenţele dintre oameni în cunoaşterea lumii, dar şi în felul în care ei acţionează în ea. De bună seamă, nu pretind că vom avea în acele alte contexte situaţii complet similare cu acesta (dacă aş vrea să apelez la un răspuns magic, aş zice că e vorba de „asemănări de familie” între ele). E nevoie de multă atenţie pentru a distinge ce fel de presupoziţii sunt implicate în fiecare astfel de contexte şi în ce va consta munca specifică a filosofului în ce le priveşte. Voi da mai multe exemple care sper să clarifice aceste chestiuni şi să ne ajute, apoi, să evaluăm divergenţele dintre filosofi.

1. Monocentrism şi policentricitate

Mureşan pune astfel problema: putem distinge între două modalităţi de a înţelege în ce constă munca filosofilor. Cea monocentrică spune că dacă ne străduim suficient de mult vom reuşi până la urmă să punem sub acelaşi acoperiş producţiile filosofice. Aceasta fie într-un sens tare, fie într-unul slab. În cel tare (acest punct de vedere e numit de Mureşan „monocentrism ierarhic”) e posibil ca, cel puţin în principiu, să identificăm conceptul «adevăratei filosofii», în raport cu care vom ierarhiza, spre periferie, stiluri şi tradiţii filosofice pe care le tratăm ca degenerate, eliminabile sau amendabile. În sensul slab (un „monocentrism neierarhic”, la care subscrie Mureşan) problema nu mai e aceea de a detecta un miez tare al filosofiei, ci de a realiza comparaţii între diverse forme de (a face) filosofie şi deci de a localiza o lucrare – pe un continuum – ca fiind mai aproape sau mai departe de ceea ce e considerat ca un centru filosofic paradigmatic.

Abordarea tare este substanțială (și, cum pare să considere profesorul Flonta, esențialistă); cea slabă e comparativă, iar «centrul» are mai curând un rol metodologic. Simplificând, prima cere să stabilim cât de corecte sunt susțineri precum: x este apropiat de z, unde z este centrul; cea de-a doua încearcă să identifice cât de corecte sunt susțineri ca: x este mai apropiat de z decât este y. În primul caz accentul cade pe z, iar evaluarea locului lui x este dependentă de construcția lui z. În cel de-al doilea comparația dintre x și y este determinantă, iar scopul nu e de a-l detecta precis pe z, ci de a construi relațiile dintre diverșii x și y și, foarte important, de a vedea ce se întâmplă când suntem foarte departe de z. Nu există istorii diferite, ci doar una singură. Aceasta e teza monocentrismului.

Cea de-a doua modalitate de a înțelege în ce constă munca filosofilor este „pluralistă". O formă de pluralism e atribuit de Mureșan lui Flonta: un „pluralism incomensurabilist"[1]. În acest caz se admite că

---

[1] Nu îmi e clar dacă profesorul Fonta ar accepta aceasta caracterizare. E drept, sunt texte în care dânsul pare să o susțină explicit. De exemplu: respingând supoziția că „ar exista ceva de genul «filosofiei autentice», «filosofiei adevărate» sau «filosofiei mari»", el a susținut că „semnificația și valoarea unei scrieri filosofice vor putea fi judecate doar prin raportare la capodopere ale genului, adică la acele realizări exemplare care inaugurează mari forme de viață și tradiții filosofice" (Fonta 2015, p. 30). Pe de altă parte, alte notații par să trimită către o abordare mai apropiată de ceea ce numesc policentrism în sens larg. El

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

există stiluri complet diferite de a practica o activitate intelectuală pe care o numim de fiecare dată „filosofie"; între cei care o practică în aceste stiluri complet diferite nu există o comunicare reală (și pesemne că nici nu poate exista), iar adesea susținătorii lor proclamă exclusivitatea dreptului de a reprezenta "autentica" filosofie. Deși e posibil să distorsionez întrucâtva, voi interpreta această abordare ca una de asemenea comparativă, în care însă standardul z nu este unic, ci multiplicat[1]. În abordarea pluralist incomensurabilistă

---

admite că preferă acel mod de a practica filosofia științei care constă în a produce studii istorice de caz. Astfel e contracarată abordarea care vrea să înțeleagă viața științifică drept particularizări în diverse arii de cercetare și situații a unei pretinse metode universale a cunoașterii științifice. Aceste studii de caz, argumentează M. Flonta, relevă faptul că oamenii de știință aderă la anumite valori și criterii de excelență care nu sunt de obicei formulate explicit, ci funcționează mai curând ca un fel de cerințe generale privind conduita adoptată de cei care aparțin unei anumite tradiții de cercetare. Aceste cerințe nu sunt reguli sau norme, căci adesea ele nu sunt formulate explicit; însă aderența la ele face posibilă practica cercetării științifice (pp. 35-37).

[1] Voi menționa aici, chiar dacă doar marginal (fiindcă formularea ei riguroasă face apel la concepte foarte tehnice), o obiecție care după mine este fatală tuturor abordărilor comparative triadice, care atunci când compară doi itemi consideră că e necesară de asemenea referirea la un al treilea item, un standard. Motivul e că aceste abordări sunt vulnerabile în fața procedurilor de agregare identificate în ceea ce se numește teoria alegerii sociale, în particular în fața așa-numitei condiții de independență a lui Arrow (o prezentare a ei este de pildă în Miroiu 2017, cap. 7.2.1c).

avem: x_1 este mai apropiat de z_1 decât y_1 și x_2 este mai apropiat de z_2 decât y_2 și x_3 este mai apropiat de z_3 decât y_3 etc. Pentru un pluralist incompatibilist există mai multe istorii, dar ele nu au nimic în comun[1].

Înainte de a merge mai departe, propun să numim „policentrice" abordările care nu sunt monocentrice (un motiv este și acela că, așa cum vom vedea mai jos în secțiunea 3, astfel este desemnat un cadru foarte influent azi în știința politică). De asemenea, să admitem că nu există un singur fel de policentrism (incomensurabilist); căci feluri diferite de a face filosofie pot să fie sau pot să nu fie considerate ca incomparabile. Voi argumenta în favoarea unui policentrism larg, care face apel la o strategie comparativă. Spre deosebire însă de cele trei puncte de vedere formulate până acum, voi susține că putem pur și simplu să ne bazăm doar pe comparații de felul: x este mai „filosofică" decât y, fără să fim nevoiți să apelăm la un standard z care să prezideze aceste comparații.

Să ne gândim la următoarea analogie. Vrem să evaluăm cât de dreaptă este starea de azi a societății noastre. Un filosof monocentrist ierarhic ar zice: trebuie mai întâi să avem conceptul unei societăți perfect

---

Mai cu seamă a doua procedură, care admite în același timp mai multe standarde, poate conduce la concluzii greu de admis (precum circularități sau efecte de inversare).

[1] Realiștii științifici par să fie strâns legați de prima teză, în timp ce relativiștii sunt mai apropiați de a doua (Cartwright 1994). Eu sunt adept al unui realism structural, care cred că e compatibil o abordare policentrică. Nu voi putea dezvolta însă aici această conexiune cu chestiunea realismului științific; vezi Miroiu (2017) în acest sens.

drepte (sau al stării perfect drepte a societății noastre), iar răspunsul nostru va consta în rezultatul comparării stării ei de azi cu acea stare perfectă. Un monocentrist neierarhic va zice că, având în minte acel standard, ceea ce ne interesează este dacă, de exemplu, o anumită reglementare aplicată azi va face ca starea de mâine a societății să fie mai dreaptă decât cea de azi. Un policentrist incompatibilist va spune că există concepte foarte diferite despre ce înseamnă că o societate e dreaptă și că – relativ la standardele pe care acestea le generează – vom avea evaluări diferite ale celor două stări, de azi și de mâine, ale societății. Pentru toți cei trei filosofi funcționează, într-un fel sau altul, prezumția că nu putem spune dacă în societatea noastră azi sunt sau nu nedreptăți dacă nu știm mai întâi ce înseamnă dreptatea ideală, perfectă. Un policentrist în sens larg va spune însă că în fiecare context putem identifica dacă starea de mâine va fi mai dreaptă decât cea de azi, ori că cea de azi e mai dreaptă decât cea de ieri și că, mai modești, ne putem descurca și fără ideea unui standard de dreptate[1]. O formulare extrem de clară a unui punct de vedere de acest fel o dă Anderson (2010, p. 3): „Noi recunoaștem că există o problemă înainte de a avea vreo idee despre ce ar fi cel mai bun sau cel mai drept. Și nici nu avem nevoie să știm ce este ideal pentru a face îmbunătățiri. Cunoașterea a ceea ce este mai bun nu necesită cunoașterea a ceea ce este cel mai bun".

---

[1] Dacă pare mai ușor să dăm exemple de filosofi care au susținut unul dintre primele trei puncte de vedere (cu Platon, cel din *Republica*, susținător al unui monocentrism ierarhic), pentru al patrulea e mai complicat. Am totuși în minte un caz clar: A. Sen (2009). Am dezvoltat pe larg acest argument în Miroiu (2019).

Care e natura presupozițiilor are sunt aici în joc? Cred că putem să ne dăm un pas înapoi (admit desigur că așa ceva e de așteptat de la filosofi) și să ne întrebăm ce e la temelia distincției dintre o modalitate monocentrică și una policentrică de a înțelege filosofia.

2. Policentrismul în sens larg

O supoziție veche a modului în care noi gândim este cea pe care Hayek (2014, 293) o numește raționalist constructivă: aceea că trebuie să putem aduna în mod explicit sub același acoperiș toate experiențele și activitățile noastre. Autorul vizat este Descartes. În celebrul său *Discurs* el o formula clar:

> în operele compuse din mai multe părți și aparținând unor autori diferiți nu există atâta perfecțiune ca în acelea la care a lucrat unul singur. La fel se întâmplă și cu clădirile ridicate de un singur arhitect și care de obicei sunt mai frumoase și mai bine ordonate decât cele la care au participat mai mulți, încercând să se servească de ziduri vechi clădite cu alt scop. ...
> [Î]mi închipui că și popoarele de odinioară, pe jumătate sălbatice, care s-au civilizat încetul cu încetul și nu și-au făcut legi decât pe măsură ce au fost constrânse de crime și conflicte, nu ar putea fi la fel de civilizate ca cele care au respectat de la început regulile stabilite de un legislator prudent. (Descartes 1990 partea a II-a, pp. 118-119)

Unitatea construcțiilor noastre, de orice fel ar fi ele, asigură temeinicia, coerența și eficiența acestora.

Dacă, dimpotrivă, admitem mecanisme de decizie dispersate, atunci nu ne vom atinge obiectivele (măcar la fel de bine). Când facem ordine în experiența noastră trebuie să fim capabili să o reprezentăm într-un mod unitar[1]. Când ne gândim la viața publică lucrurile stau la fel. De pildă, nu vom putea înțelege unitatea substanțială a statului, realitatea lui proprie, decât dacă ne asigurăm că există o unitate a deciziilor pe care el le face[2] (și care, în chipul cel mai comun, se exprimă în emergența și acțiunea unui conducător al statului).

---

[1] Evident, exemplul acesta trimite la apercepția transcendentală a lui Kant – acea reprezentare *eu gândesc* care trebuie să poată însoți toate celelalte reprezentări:

> Căci diversele reprezentări care sunt date într-o anumită intuiție nu ar fi toate reprezentările *mele*, dacă nu ar aparține unei conștiințe de sine, cu alte cuvinte ca fiind reprezentările mele (deși eu nu sunt conștient de ele ca atare), ele trebuie să fie totuși necesar conforme condiției sub care numai *pot* sta la un loc într-o conștiință generală, pentru că altfel ele nu mi-ar aparține în întregime. (Kant 2009, p. 129)

[2] Pentru acest exemplu am în minte un text al lui Hegel:

> Totdeauna, este adevărat, chiar în acele formații nedesăvârșite ale statului, un vârf individual trebuie sau să existe pentru sine, ca în monarhiile respective, sau, ca în aristocrații, dar mai cu seamă în democrații, el să se ridice dintre oamenii de stat, dintre generali, după cum se întâmplă și după cum o cer împrejurările particulare; căci orice acțiune și realitate își are începutul ei și împlinirea, în unitatea de decizie a unui conducător. (Hegel 1969, p. 322)

Această modalitate monocentrică de a înțelege cunoașterea are însă o alternativă la fel de venerabilă: cea policentrică. Aceasta propune un cu totul alt mod de a da seamă de caracterul coerent și coordonat al cunoașterii noastre. Potrivit acestei abordări, sufletul omenesc nu este asemenea unui stat autocratic, ci mai degrabă e comparabil cu o republică sau o comunitate, în care membrii acesteia sunt uniți prin legături de guvernare și subordonare care sunt reciproce, nu ierarhice. „Și, așa cum o aceeași republică nu doar că își schimbă membrii, ci și legile și constituțiile, la fel o aceeași persoană își poate varia caracterul și felul de a fi, precum și impresiile și ideile, fără a-și pierde identitatea" (Hume 1896 [1739] Book I, ch. 6 section 4, p. 261). Unitatea minții noastre nu e dată de capacitatea de a pune totul sub o aceeași autoritate, ci de interacțiunile prin care diferitele reprezentări și idei se produc reciproc, se distrug, influențează sau modifică unele pe altele.

Diferența dintre cele două modalități de a înțelege lucrurile apare cât se poate de limpede atunci când ne aplecăm asupra felului în care membrii unei comunități acționează în diverse împrejurări în care e nevoie de o acțiune colectivă. Coordonarea lor nu constă în a raporta totul la un centru de decizie, ci se realizează cu totul altfel. Un exemplu în acest sens a fost dat de H.H. Stahl: să ne gândim la situația în care într-un sat tradițional românesc a murit cineva și

---

Deși trimiterile la Kant și Hegel sunt în sine interesante (rămâne de văzut și cât de corecte), nu e aici locul pentru a le analiza mai pe larg. Am vrut doar să subliniez că ideea raționalist constructivă s-a propagat și menținut într-un filon foarte important al filosofiei moderne.

trebuie să fie realizate toate operaţiunile de înmormântare. Or, nu există cineva care să gestioneze întreg acest proces:

> Zadarnic ai căuta vreun informator care să□ţi spună, rând pe rând, toate cele care se cuvin atunci făcute: nimeni nu este depozitarul secretului întreg. Ci fiecare ştie ce are el de făcut: în jurul mortului, vin, când trebuie, actorii dramei rituale a înmormântării, se fac gesturile cari se cuvin: rudele ceva, femeile deosebit de bărbaţi, copiii de maturi, duşmanii de prieteni, săracii de bogaţi, bocitoarele altceva decât cântătoarele zorilor, flăcăii cari duc bradul, altceva decât cioplitorii sicriului ş.a.m.d.[1] (Stahl: 1937, p. 493).

Un alt exemplu: când un navă maritimă urmează să acosteze e nevoie de o coordonare foarte strictă. Determinarea manevrelor necesare, îndeosebi dacă nava este mare, nu poate fi fizic realizată de un singur membru al echipajului. Căpitanul primeşte informaţii de la mulţi alţi membri ai echipajului, pe care însă el însuşi nu are capacitatea de a le achiziţiona ori a le verifica – la fel cum şi ceilalţi implicaţi nu cunosc ce cunosc ceilalţi. Chiar dacă deciziile sunt până la urmă luate într-un singur loc, felul în care ajung informaţiile acolo este mediat de structurile sociale (de regulile efective privind navigația), iar informațiile nu sunt toate concentrate, ci sunt distribuite între toți cei implicați[1].

---

[1] Un alt exemplu din scrierile lui Stahl e următorul. Discutând tehnicile de stabilire a hotarelor, autorul remarcă următoarele: cunoaşterea hotarului aparţine „satului în totalitatea sa. Nu există un om care să ştie întreg hotarul. Dar întreg hotarul e ştiut de întreg satul, pe fragmente, care se asamblează în momentul în care satul este adunat în totalitatea lui, adică în obşte" (Stahl 1998, p. 80).

Aceste caracteristici ale cunoașterii necesare pentru ca un grup de oameni să acționeze în diverse împrejurări se întâlnesc în extrem de multe situații concrete. Bunăoară în activitatea de cercetare științifică[2]. Cunoașterea care se obține cu ajutorul telescopului Hubble sau la Large Hadron Collider (LHC) de la Geneva este exemplară: în fiecare caz există infrastructuri tehnologice (hard și soft) complexe, precum și colective interconectate formate din sute de oameni de știință, tehnicieni și alt personal. Nimeni dintre cei implicați nu poate cunoaște toate informațiile relevante (și nu e de mirare că unele lucrări publicate, în care sunt prezentate rezultatele obținute, ajung să aibă sute, ba chiar peste o mie de „autori"). Cunoașterea este dispersată între participanți, nu este integrată, dar ei se coordonează într-o manieră neierarhică pentru a-și atinge obiectivele.

Cu aceasta am ajuns la formularea pesemne cea mai clară a acestei perspective policentrice. Ea îi aparține lui Hayek. Pentru el e o iluzie să admitem că dispunem de o formă unitară și integrată a cunoașterii sociale. Cunoașterea noastră este incompletă și chiar contradictorie; dar, mai semnificativ, ea este întotdeauna dispersată și nu poate fi găsită într-un singur loc, de pildă în vreun fel de autoritate alcătuită din anumiți experți.

---

[1] Exemplul e bazat pe Hutchins (1996).

[2] Giere (2006, cap. 5) descrie pe larg astfel de exemple.

> Trăsătura specifică a problemei unei ordini economice raționale e determinată exact de faptul că cunoașterea împrejurărilor pe care noi trebuie să le folosim nu există niciodată într-o formă concentrată sau integrată, ci doar ca unități de cunoaștere incomplete și adesea contradictorii pe care le posedă diverșii indivizi. Problema economică a societății nu este astfel doar una a felului în care să alocăm resursele „date" – dacă acest „dat" e luat ca însemnând dat unei singure minți care rezolvă în mod deliberat problema pusă de aceste "date". Mai degrabă e o problemă despre cum se poate obține cea mai bună utilizare a resurselor cunoscute fiecăruia din membrii societății, pentru scopuri a căror importanță relativă numai acești indivizi le cunosc. Sau, pe scurt: e o problemă a utilizării unei cunoașteri care nu e dată nimănui în totalitate. (Hayek 2014, pp. 93-94)

Acesta este, cum știm, și unul dintre argumentele cele mai puternice ale lui Hayek împotriva apelului la coordonarea prin planificarea centralizată a economiei. Problema, după el, nu ține de imensitatea informației care ar trebui procesată și agregată de autoritatea planificatoare[1], ci de imposibilitatea de a agrega în mod deliberat informații despre a căror natură ori al căror conținut nu știm nimic, ba chiar nu știm că există. Nu vreau să sugerez că în contextul economiei unei societăți abordarea monocentrică este mereu conexabilă cu planificarea centralizatoare: aceasta din urmă cred că e forma dusă până la extrem a abordării monocentrice. Însă cred că în genere o abordare monocentrică acceptă supoziția că putem să identificăm un cadru unitar în care procesăm stropii disponibili de informație pentru a obține o anumită cunoaștere coerentă și integrală.

---

[1] Azi suntem familiari cu aplicații care agregă un număr uriaș de informații: de pildă, călătorim și folosim *Waze* sau *Google maps*.

Hayek respinge orice înțelegere a acțiunii membrilor unei societăți după un astfel de calapod monocentric. Să ne gândim la un număr de persoane care sunt pe piață[1]. Dincolo de ce avea Hayek explicit în minte, ne-am putea gândi la orice piață: nu doar la cea economică, ci și la piața politică (de exemplu, la competiția dintre partidele politice pentru votul alegătorilor), la o piață interpersonală (o piață a căsătoriilor, de pildă), la una culturală și în particular la o „piață" filosofică (cum voi alege între diverse oferte de texte filosofice?). Problema pe care în situații de acest fel o au acele persoane este de a decide cum să reacționeze atunci când pe piață se produc schimbări: nu neapărat mari, ci chiar punctuale – în circumstanțele dintr-un anumit loc și un anumit moment. E greu de admis că soluția problemei va consta în a comunica informațiile pe care le au acele persoane unei autorități sau centru, care apoi va reuși să le integreze și să emită dispoziții[2]. S-ar părea că, în măsura în care – așa cum se întâmplă de obicei – e nevoie de răspunsuri adaptative rapide la noile împrejurări, deciziile vor fi lăsate acelor persoane, întrucât ele sunt familiarizate cu situațiile concrete,

---

[1] Mai jos îl urmez pe Hayek (2014, p. 98 și urm.)

[2] Această strategie ar corespunde poziției monocentriștilor, dar și celei a policentriștilor incompatibiliști, așa cum o descrie Mureșan (1998).

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cunosc direct în ce constau exact acele schimbări şi care sunt resursele la care pot apela pentru a le face faţă. Nu e nevoie să presupunem că persoanele în cauză trebuie să cunoască tabloul larg al situaţiei în care se află, dincolo de contextul în care ele se găsesc. Descentralizarea este miezul acestei soluţii: ea ne asigură că acea cunoaştere locală, circumstanţială va fi folosită prompt.

Totuşi, notează Hayek, aceste observaţii nu epuizează problema. Căci deciziile persoanelor individuale vor apărea ca suspendate, fiindcă ele nu sunt integrate în tabloul mai larg, poate chiar integral al sistemului de schimb (al acelei pieţe). În deciziile sale, fiecare are nevoie totuşi de mai multe informaţii, mai generale, care să îi ajungă într-un fel sau altul la urechi.

Dacă fiecare ar avea acces direct la tabloul global, i-ar fi foarte simplu să facă decizii corecte; dar nu e aşa. Uneori, pentru a face faţă limitelor cunoaşterii, nu trebuie să căutăm să obţinem o cunoaştere mai multă şi mai integrată; e mai eficient să ne îndreptăm eforturile pentru a „utiliza cunoaşterea care este şi rămâne dispersată între indivizi” (Hayek: 1973, p. 15). Ne-am înşela dacă am considera că o persoană, aflată în situaţia de a răspunde unei schimbări din piaţă, are nevoie de toată informaţia disponibilă. Ei îi este suficient să ştie mult mai puţin: anume, să ştie cum mecanismele generale care guvernează acea piaţă afectează obiectele concrete din mediul ei. Care sunt acele mecanisme generale, care sunt raporturile cauzale care produc acele efecte particulare în contextul în care persoana respectivă e situată nu sunt de niciun interes pentru ea şi nu contează în deciziile pe care le face.

Informaţia pe care fiecare persoană o primeşte şi o foloseşte este doar „structurală” sau procedurală: e necesară pentru a realiza coordonarea pe piaţă cu alte persoane, în condiţiile în care cunoaşterea e dispersată. Pe o piaţă economică, preţurile împlinesc această funcţie: ele spun dacă un bun este dorit mai mult sau mai puţin, dacă acesta este disponibil în cantităţi mai mari sau mai mici, dacă un bun este considerat mai important decât altul etc. În general, pe o piaţă oarecare, nu doar economică, avem astfel de instrumente prin care ne sunt comunicate informaţii privind statutul diverselor bunuri, comparativ cu altele. Şi le folosim pe acelea pe care le considerăm relevante în fiecare context. Încă o dată se cuvine subliniat: nu trebuie să presupunem că avem la dispoziţie şi cunoştinţele despre mecanismele cauzale, generale care guvernează acea piaţă şi schimbările din ea.

Cred că o analogie între modul în care privim munca filosofilor şi susţinerile lui Hayek privind cunoaşterea dispersată e îndeajuns de corectă. Dar dacă aşa ar sta lucrurile, atunci imaginea care se iveşte asupra muncii filosofilor e una policentrică, într-un sens larg. Când ne întrebăm dacă un text e filosofic şi dacă e valoros sunt suficiente comparaţii locale; nu avem pentru aceasta nevoie de standarde absolute. Admitem că există tradiţii filosofice diferite; dar, cum pentru evaluarea unei lucrări particulare nu trebuie să ne raportăm la cele considerate ca paradigmatice, e posibilă orice comparaţie (chiar dacă unele sunt greu de pus alături – dar la fel stau lucrurile când comparăm preţul unui tablou cu cel al unui autoturism!). Accentul pe care îl pun este pe ideea că în evaluarea unei lucrări filosofice sunt suficiente criterii locale; comparaţiile sunt făcute cu modestie – fără pretenţii excepţionale, dar de fiecare dată cu respect.

3. Cum vedem o metropolă

O ilustrare metaforică a poziţiilor susţinute de Mureşan şi Flonta este cea a unei metropole. Flonta vede abordarea monocentric-ierarhică asemănătoare unui oraş, în care există o piaţă centrală: locul care defineşte ce e paradigmatic în comparaţiile pe care le facem (lucrările care identifică filosofia „autentică"). Cea susţinută de el (pe care am convenit mai devreme să o numim policentric-incompatibilistă) face apel la o altă imagine: „filosofia nu pare să fie o aşezare cu o singură piaţă centrală, ci mai degrabă una mult mai complexă în care cartiere cu o configuraţie distinctă se concentrează în jurul mai multor pieţe ce sunt, toate, *la fel de centrale*" (Flonta 1998, pp. 41-42).

Iar Mureşan (1998, p. 111) revine şi propune o abordare monocentrică neierarhică, în care „domeniul filosofiei seamănă cu un oraş format din cartiere diferite, construite în jurul unei mulţimi de pieţe, dar care are, totuşi, o «piaţă mai centrală decât celelalte»". Două implicaţii ale poziţiei lui sunt importante: mai întâi, vom putea imagina şi alte oraşe care corespund altor domenii ale culturii umane şi vom putea să ne imaginăm cum arată călătoria către şi dinspre ele ori ce schimburi sunt între ele[1]. În al doilea rând, putem determina care este trăsătura care defineşte filosofia: ar fi ceva cu caracter nu substanţial, ci cauzal-istoric: acel oraş e „filosofie" pentru că există o tradiţie istorică de a-l numi astfel (p. 112).

---

[1] Mi-ar place mult să fie adevărat, aşa cum susţine Mureşan, că oraşul Filosofie are o poziţie relativ privilegiată – căci ar fi „înconjurat" de oraşele Artă, Ştiinţă, Teologie ori Cunoaştere Comună. Dar această chestiune nu e crucială aici.

Cred că astfel capătă sens mişcarea de la o evaluare a unei lucrări filosofice la evaluarea alteia[1]. Dar explicaţia propusă nu îmi pare reuşită. Ea nu face decât să mute răspunsul în altă parte – la motivele pentru care s-a constituit acea tradiţie şi care nu sunt însă elucidate.

Aş vrea acum să introduc o altă formulare a metaforei, care exprimă poziţia pe care am numit-o policentrică în sens larg. Am auzit de multe ori, inclusiv în spaţiul public românesc, susţineri care încearcă să producă o imagine centralizatoare asupra administrării eficiente a unui spaţiu metropolitan (de obicei, referirile se fac la Bucureşti şi la actuala împărţire administrativă a acestuia: existenţa unei primării generale, precum şi a şase primării de sector). Ideea este că o guvernare eficientă a zonelor metropolitane trebuie să fie funcţional integrată, astfel asigurându-se unitatea acestora. Practica instituirii (artificiale, se susţine) a unor structuri administrativ-birocratice (primării, secţii de poliţie, structuri care gestionează taxele locale, pensiile, spaţiile verzi, drumurile, secţiile de poliţie etc.) în interiorul lor este greşită, având ca rezultat jurisdicţii care se suprapun, o ineficientă multiplicare a funcţiilor – într-un cuvânt un haos organizat. De aceea astfel de situaţii trebuie evitate, iar rezultatul va fi o gestionare mai bună, mai eficientă a zonelor metropolitane.

---

[1] Să observăm că aici comparaţia presupusă e binară, nu ternară!

Această imagine monocentrică a fost pusă sub semnul întrebării de cercetările reprezentanţilor Şcolii de la Bloomington, în primul rând ale soţilor Elinor şi Vincent Ostrom[1]. Ei au studiat felul în care sunt gestionate bunurile comune în metropole – cum se distribuie apa, cum funcţionează departamentele de poliţie şi sistemele de asigurare a siguranţei publice etc. Au constatat, în răspărul opiniei standard (dar şi intuitive), că structurile centralizate funcţionează întotdeauna mai prost decât cele descentralizate; că în oraşele în care serviciile publice sunt multiplicate se obţine o eficienţă tehnică mai ridicată decât în celelalte; că suprapunerea funcţională sau concurenţa dintre birourile publice (care deci nu sunt organizate ierarhic) nu sunt semne ale haosului, ci dimpotrivă sunt mecanisme care dau naştere unor situaţii mai bune[2].

Imaginea care decurge de aici privind gestionarea eficientă a unei zone metropolitane e policentrică: ea înseamnă că 1) există mai multe centre autonome de luare a deciziei, 2) care sunt formal independente unul de altul; 3) care aleg cum să acționeze în moduri care țin seamă de celelalte; 4) prin procese foarte diverse, de cooperare, competiție, conflict sau rezolvare a conflictului. În aceste din urmă procese nu e nevoie să se presupună că există și că se face apel la vreun mecanism central care funcționează în acest sens; mai mult, pot să existe mecanisme necentrale prin care conflictele sunt rezolvate. Chiar în absența mecanismelor centrale aceste centre de decizie autonome pot funcționa într-un mod consistent și iau naștere patternuri consistente și predictibile de interacțiune (Ostrom et al. 1961).

---

[1] E. Ostrom a primit (împreună cu O.E. Williamson) premiul Nobel pentru economie în anul 2009; atât ea, cât şi Vincent Ostrom au lucrat în Departamentul de ştiinţă politică al Universităţii Indiana, Bloomington. Mă voi baza în cele ce urmează pe lucrări ca: V. Ostrom (2014), E. Ostrom (2010), Aligică şi Tarko (2012).

[2] Un criteriu al eficienţei e de exemplu cel al satisfacerii nevoilor cetăţenilor. Să luăm un exemplu din Bucureşti: acum câţiva ani, când administraţiile de sector în care puteai plăti taxele au intrat în concurenţă (când eu care locuiam în sectorul 4 am putut plăti aceste taxe şi în sectorul 3), ele au devenit rapid mult mai prietenoase cu cetăţenii.

Nu există deci un centru de decizie; sunt mai multe, dar acestea nu sunt izolate între ele, ci se găsesc în multiple relații. Și nu e nevoie să admitem decât interacțiuni locale, în care ceea ce contează în primul rând și decisiv este cunoașterea locală. Structurile care au aceste caracteristici se auto-organizează: apariția și apoi funcționarea lor se realizează prin interacțiunile reciproce ale unităților locale, mai degrabă decât prin apelul la o autoritate centrală. Rezultatul este o ordine policentrică. Când de exemplu avem în minte structuri de guvernare, acestea devin democratice dacă centrele locale de decizie sunt tratate ca egale și libere în alegerile lor, iar Centrul, dacă apare, este constrâns de reguli generate de interacțiunile între ele.

Atât Vincent, cât și Elinor Ostrom au argumentat că aceste susțineri au o bătaie extrem de lungă: ele privesc nu doar organizarea zonelor metropolitane, ci descriu multe alte sfere din societățile policentrice democrate. Ca urmare, înțelegerea ordinii policentrice spune foarte multe despre ordinea socială, în general. Căci, argumentează V. Ostrom (2014), structuri sociale cu caracter policentric se pot observa în ordinea

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

economică a pieței, în economiile publice competitive[1], în structurile de guvernare bazate pe separația puterilor, în organizarea judiciară[2], în ordinea internațională, precum și în cercetarea științifică.

Acest din urmă exemplu vine din cartea lui M. Polanyi *Logica libertății* (Polanyi 2002 [1951]). Știința, argumentează Polanyi, la fel ca arta, religia sau știința dreptului, este o activitate colectivă călăuzită de un ideal. În cazul științei, de exemplu, acest ideal este considerat de mulți ca fiind „adevărul obiectiv" (spre deosebire de „adevărul transcendent", care călăuzește religia). Opinia colectivității științifice exercită o influență profundă asupra oricărei cercetări științifice: recunoașterea, validarea unei descoperiri științifice sunt în jurisdicția acelei opinii care este exprimată de comunitatea ca întreg a oamenilor de știință.

> Comunitatea științifică e unită, iar toate treburile ei sunt gestionate pașnic prin acceptarea în comun a unor credințe științifice fundamentale. De aceea, se poate spune că aceste credințe formează constituția comunității științifice și că întruchipează voința ei suverană fundamentală. Libertatea științei constă în dreptul de a se angaja în explorarea acestor credințe și de a susține sub ghidarea lor standardele comunității științifice. (Polanyi 2002 [1951], p. 27)

Controlul exercitat de comunitatea științifică trebuie însă deosebit cu multă claritate de cel pe care,

---

[1] În aceste economii avem a face cu producerea, furnizarea și consumarea unor bunuri și servicii comune sau publice.

[2] V. Ostrom (2012, p. 52) și Polanyi (2002 [1951], p. 162) au în vedere sistemele de *common law*.

BCU BUCUREȘTI UNIVERSITY LIBRARY

de exemplu, îl exercită statul în diverse domenii de activitate. Din faptul că ştiinţa are de bună seamă asumpţii, că există un oarecare arbitrar în selectarea unei sau altei direcţii de cercetare, că atât conţinutul ştiinţei, cât şi progresul acesteia sunt vitale pentru societatea ca întreg nu putem însă trage concluzia, zice Polanyi (p. 49), că deciziile care afectează ştiinţa trebuie luate de autorităţile publice care sunt responsabile de asigurarea bunurilor publice, că deci cercetarea ştiinţifică, dar şi transmiterea ei prin educaţie sunt de competenţa statului, iar nu a cercetătorilor individuali. Ştiinţa este o activitate omenească cu mult succes. Dar, consideră Polanyi, succesul ei e datorat caracterului ei policentric, faptului că deciziile privind ce şi cum urmează să fie studiat sunt luate de oamenii de ştiinţă în mod liber, nicidecum pentru că ar exista o autoritate centrală care să încerce să reglementeze activitatea acestora[1].

Polanyi argumentează că există două mecanisme generale de rezolvare a sarcinilor colective (sociale), iar acestea devin constitutive pentru două tipuri de ordine socială (2002 [1951], p. 154 şi urm.). Avem, mai întâi, o ordine socială deliberată, în care coordonarea acţiunilor membrilor societăţii se face prin recursul la o ultimă autoritate, care exercită controlul printr-o structură de comandă unică. Această soluție de rezolvare a problemelor sociale, observă V. Ostrom (2014) are un nume în știința politică. Este soluția Leviatanului a lui Hobbes: ordinea socială e una asigurată exogen, prin recursul la un factor capabil să o producă și să o mențină. Cel de-al doilea tip de ordine socială e spontană sau policentrică (chiar Polanyi o numește astfel): în acest caz ordinea se naște nu prin decrete, ci prin ajustări reciproce între diverse elemente autonome, care fiecare acționează independent de celelalte, dar în limitele interacțiunii cu acestea. (Uneori astfel iau naștere sisteme de reguli care guvernează acțiunea acestor unități: dar, trebuie accentuat, aceste reguli apar nu deliberat, conștient, ci ca rezultat al interacțiunii dintre elementele autonome menționate. Regulile sunt, în acest sens, echilibre în comportamentul unităților autonome.)

---

[1] Când lucrurile se petrec altminteri aberaţiile (coruperea, chiar distrugerea unei ramuri a ştiinţei) nu întârzie să apară. Polanyi dă ca exemple pretenţia lui Himmler ca ştiinţa istorică germană să întemeieze mândria naţională şi intervenţia statului sovietic în genetică şi cultivarea plantelor – vezi susţinerea de către stat a cercetărilor lui Miciurin).

O formulare a perspectivei policentrice nu doar asupra științei, ci și asupra filosofiei și artelor, o putem găsi, deloc întâmplător, la Hume (2005). El indică trei premise ale apariției și dezvoltării acestora. Prima: „științele și artele nu pot apărea decât acolo unde populația se bucură de o guvernare liberă”. A doua: „nimic nu se dovedește mai favorabil civilizației și învățăturii decât contextul unor state vecine independente între care există legături comerciale și diplomatice”. Ideea este că multiplicitatea statelor pune o barieră puterii și a autorității. A treia: „deși statul liber reprezintă singurul teren propice apariției unor asemenea nobile plante, ele pot fi transplantate în orice guvernare”, nu doar în cea republicană, ci chiar și în „monarhia civilizată”.

Cu alte cuvinte, apariția și dezvoltarea științei, filosofiei și artelor presupun 1) existența mai multor structuri politice relativ independente care acţionează autonom, dar 2) într-o interdependenţă dată de legăturile dintre ele, prin care iau naştere patternuri de comportament care 3) fac ca mecanismele care stimulează ştiinţa, filosofia şi artele să se propage în toate aceste structuri politice[1]. Aceste condiţii fuseseră realizate în vechea Grecie:

> Grecia a fost o adunare de mici principate, care au devenit foarte curând republici şi care, fiind unite atât prin simpla lor vecinătate, cât şi prin limba şi interesul comune, au intrat în relaţii foarte strânse în ce priveşte comerţul şi învăţătura. ... Fiecare cetate a dat si format câţiva artişti si filosofi care au refuzat să dea ascultare celor din republicile alăturate, astfel încât disputele lor au ascuţit înţelepciunea oamenilor. O varietate de subiecte s-au înfăţişat înaintea judecăţii, fiecare suscitând atenţia în detrimentul celeilalte, iar ştiinţele, nefiind stingherite în avansul lor de vreo autoritate, au făcut asemenea progrese care stârnesc şi astăzi admiraţia noastră. (Hume 2005, pp. 117-118)

Ordinea aceasta din Grecia Antică a fost distrusă însă de biserica creştină care, admiţând în mod autoritar în şcoli existenţa doar a filosofiei peripatetice, a dus în final la degradarea vechiului mod de a învăţa. Dar vremurile s-au schimbat, iar Europa timpului lui, considera Hume, instanţia la o scară mai largă aceleaşi condiţii adecvate înfloririi ştiinţei, filosofiei şi artei.

---

[1] Aici am zice azi că avem a face cu un aspect evolutiv al interacţiunilor dintre aceste structuri politice.

*

Cred că este deja limpede unde am vrut să conduc argumentaţia. Precum în ştiinţă, să admitem că şi în filosofie avem o ordine policentrică: e bine că există diverse tradiţii autonome, care interacţionează, iar relaţiile dintre ele se ajustează local. În plus, o informaţie de natură mult mai generală, procedurală, circulă în domeniul filosofie, iar ea face ca diversele tradiţii filosofice să se menţină, să evolueze şi chiar să se conexeze între ele. (Cum nota Hume (2005, p. 118), progresul filosofiei carteziene s-a datorat opoziţiei manifestate în alte ţări europene decât Franţa, „care descoperiseră de îndată punctele slabe ale acelei filosofii".) Nu vom putea să ne plasăm vreodată pe poziţia ochiului lui Dumnezeu: de aceea în evaluările produse nu ştim dinainte ce merge şi ce nu merge; nu ştim decât la nivel local cine a mai calificat să evalueze (cine ştie mai bine); mai mult, scopurile avute nu sunt cel mai adesea clare. Dar, în mod fundamental ca rezultat al interacţiunilor dintre actori, vom putea identifica un set mai larg sau mai puţin larg, mai strict sau nu de reguli care guvernează aceste interacţiuni – reguli pe care nu le-a produs nimeni în mod intenţionat[1], ci sunt apărute într-un fel „spontan" şi au capacitatea de constrânge şi limita tipurile de acţiuni ale actorilor pe care, tocmai pentru ele există, îi numim pe toţi „filosofi". Acesta e modul în care în domeniul filosofiei se configurează un policentrism în sens larg.

---

[1] Când ele sunt expresia unui design intenţionat ştim bine ce se poate întâmpla: vezi, de exemplu, cum funcţiona marxismul dogmatic.

Pun din nou întrebarea: care e specificul aplecării filosofului asupra presupozițiilor practicilor noastre sociale? Cum am văzut din toate exemplele date în acest eseu, e greu să găsim ceva specific activității lui/ei. În mod similar procedează, să zicem, și un sociolog gustian, și un cercetător din știința politică, și un economist din școala austrică etc. Or, cred că astfel filosoful nu pierde ceva –, ci dimpotrivă câștigă. Fiindcă recunoaștem că procedează la fel ca mulți alți cercetători. Dar, desigur, filosofii au totuși ceva al lor: nu ceva dat de un anumit fel de presupoziții asupra cărora ei se apleacă, deci nu e de natură substanțială. Este o trăsătură structurală sau procedurală, care constă în aceea că filosofii trebuie să fie mereu pregătiți să se mai dea un pas înapoi, pentru a sesiza și alte presupoziții ale activității lor. În eseul de față așa am procedat: am pus sub semnul îndoielii chiar prezumțiile cu privire la felul în care ar fi să arate orașul Filosofie.

Referințe bibliografice

Aligică, P.D., Tarko, V. (2012). "Polycentricity: From Polanyi to Ostrom, and Beyond", *Governance*, 25 (2): 237-262.

Anderson, E. (2010). *The Imperative of Integration*, Princeton: Princeton University Press.

Cartwright, N. (1994). "The Metaphysics of the Disunified World"in *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 2: 357-364.

Descartes, R. (1990). *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, București: Editura Academiei Române.

Flonta, M. (1998). Stiluri de filosofare și tradiții filosofice, în V. Mureșan (ed.), *Între Wittgenstein și Heidegger*, București: Alternative, pp. 39-60.

Flonta, M. (2015). „Câteva reflecții", în Dumitru, M. et al. (eds.), *60 de ani în universitate. O carte dedicată profesorului Mircea Flonta*, București: Editura Universității din București.

Giere, R. (2006). *Scientific Perspectivism*, Chicago: The University of Chicago Press.

Hayek, F.A. (1973). *Law, Legislation and Liberty.* Vol. I: *Rules and Order*, Chicago: The University of Chicago Press.

Hayek, F.A. (2014). *The market and other orders.* În *Collected works of F. A. Hayek*, volume XV, Chicago: The University of Chicago Press.

Hegel, G.W.F. (1969). *Principiile filozofiei dreptului*, București: Editura Academiei.

Hume, D. (1896) [1739]. *Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.

Hume, D. (2005). „Despre apariția și progresul artelor și științelor", în *Eseuri politice*, București: Humanitas, pp. 107-135.

Hutchins, E. (1996). *Cognition in the Wild*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Kant, I. (2009). *Critica rațiunii pure*, ed. a III-a îngrijită de I. Pârvu, București: Univers Enciclopedic Gold.

Miroiu, A. (2016). *Fuga de competiție*, Iași: Polirom.

Miroiu, A. (2017). *Lumea lui Anaxagora*, Iași: Polirom.

Miroiu, A. (2019). *Ispita idealului*, București: Tritonic.

Mureșan, V. (2009a). *Legea morală la Kant*, București: Editura Universității din București.

Mureșan, V. (2009b). *Managementul eticii în organizații*, București: Editura Universității din București.

Mureșan, V. (ed.). (1998). *Între Wittgenstein și Heidegger*, București: Alternative.

Mureșan, V. (2006a). *Comentariu la* Republica *lui Platon*, București: Paideia.

Mureșan, V. (2006b). „Introducere: Richard M. Hare și tentația unificării teoriei morale", în Mureșan, V. (ed.), *Filosofia morală a lui R. M. Hare*, Paideia: București.

BCU BUCUREȘTI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Mureşan, V. (2007a). *Comentariu la* Etica nicomahică *(*ed. a 2-a, rev.), Bucureşti: Humanitas.

Mureşan, V. (2007b). „Este etica aplicată o aplicare a eticii?", *Revista de Filosofie Analitică*, 1: 70-108.

Mureşan, V. (2011). *Etica lui Aristotel*, Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti.

Mureşan, V. (2013). *Instituţionalizarea eticii: mecanisme şi instrumente*, Bucureşti: Editura Universităţii din Bucureşti.

Ostrom, E. (2010). "Beyond markets and states: polycentric governance of complex economic systems" *American economic review*, 100 (3): 641-672.

Ostrom, V. (2014). "Polycentricity: the structural basis for self-governing societies", în Sabetti, F., Aligică, P.D. (eds.), *Choice, Rules and Collective Action: The Ostroms on the Study of Institutions and Governance*, Colchester: ECPR Press, pp. 45-60.

Ostrom, V., Tiebout, C. M., Warren, R. (1961). "The Organization of Government in Metropolitan Areas: A Theoretical Inquiry", *American Political Science Review*, 55: 831-842.

Polanyi, M. (2002) ([1951]). *The Logic of Liberty. Reflections and Rejoinders*, Abingdon: Routledge.

Sen, A. (2009). *The Idea of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Stahl, H.H. (1937). „Satul românesc. O discuţie de filosofia şi sociologia culturii", *Sociologie Românească*, II: 489-502.

Stahl, H. H. (1998). *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, vol II, ed. a 2-a, Bucureşti: Cartea românească.

IX

DESPRE ROLUL EXPERIMENTELOR ÎN ŞTIINŢELE SOCIALE. CAZUL ŞTIINŢEI POLITICE

Acum aproape două sute de ani, în eseul său *Despre definiţia economiei politice, precum şi despre metoda de cercetare potrivită ei*, J. St. Mill argumenta că în ştiinţele morale singura modalitate sigură sau ştiinţifică de cercetare era cea a priori, sau a „speculaţiei abstracte". El avea în principal în minte economia politică; dar unele exemple privesc teme pe care noi astăzi le includem în domeniul ştiinţei politice. Iată un pasaj extrem de semnificativ:

> Există o proprietate comună aproape tuturor ştiinţelor morale, prin care ele se deosebesc de multe ştiinţe fizice; anume, rar stă în puterile noastre să facem experimente în cadrul lor. În chimie şi în filosofia naturală noi nu doar că putem observa ce se întâmplă în orice combinaţie de împrejurări pe care natura le pune împreună, dar putem încerca un număr indefinit de combinaţii noi. Aşa ceva putem rar face în etică, ba chiar cu greu în ştiinţa politică. Nu putem proba forme de guvernare şi sisteme de politic naţionale pe o scară redusă în laboratoarele noastre, formulându-ne experimentele după cum credem că ar putea cel mai mult să contribuie la promovarea cunoaşterii. De aceea în aceste ştiinţe cercetarea se face cu un mare dezavantaj; fiind

> limitați de numărul limitat al experimentelor care au loc (dacă putem spune așa) ca atare, fără pregătirea sau sub oblăduirea noastră; mai mult, acestea se desfășoară în circumstanțe de o complexitate uriașă și niciodată perfect cunoscute nouă și care în cea mai mare parte sunt ascunse observațiilor noastre. (Mill: 1874, p. 103)

Pentru Mill, a face experimente în științe precum cea politică nu e un instrument potrivit pentru a atinge adevărul. Rostul lor ar putea, crede el, să fie cel mult acela de a reduce cât mai mult incertitudinea care provine din complexitatea fiecărui caz particular, ca și din „dificultatea (ca să nu spunem imposibilitatea) de a fi siguri a priori că am luat în considerare toate circumstanțele materiale". Mill atrage atenția asupra faptului că experimentele în științe precum cea politică sunt greu de imaginat și de realizat, că – de aceea – cercetătorii trebuie să se mulțumească cu așa-numitele experimente naturale, precum de pildă în alegerile parlamentare, prezidențiale sau locale reale.

Mai bine de o sută de ani după apariția eseului lui J. St. Mill, și având în vedere știința economică, L. von Mises formula temeri similare. Și el atrăgea atenția asupra complexității fenomenelor: „experiența cu care se confruntă științele acțiunii umane e întotdeauna o experiență a fenomenelor complexe. Nu se poate realiza niciun experiment de laborator în ce privește acțiunea umană. Nu suntem niciodată în poziția de a observa o schimbare doar a unui element, în timp ce toate celelalte condiții ale unui eveniment rămân neschimbate… Istoria nu poate nici proba nici respinge un enunț general, în felul în care științele naturii acceptă sau resping o ipoteză pe temeiul experimentelor de laborator. Nici

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

verificarea experimentală şi nici falsificarea experimentală a unei propoziţii generale nu sunt posibile în acest domeniu" (von Mises: 1996, p. 31). Pentru Mises, istoria economică (în sensul unei sume de experimente naturale) oferă o gamă mult prea limitată de cazuri pentru a putea trage concluzii generale.

> Chiar şi cea mai fidelă examinare a unei perioade a istoriei economice, fie şi a istoriei celei mai recente perioade, nu este un substitut al gândirii economice. La fel ca şi logica şi matematica, economia constă într-un raţionament abstract. Economia nu poate fi niciodată experimentală sau empirică. Economistul nu are nevoie de un aparat costisitor pentru a-şi realiza studiile. Tot ce are el nevoie este să gândească în mod clar şi să discearnă în sălbăticia evenimentelor între ceea ce e esenţial şi ceea ce e doar accidental" (von Mises: 1996, p. 868).

Acest pasaj este avut în vedere la un moment dat de M.-R. Solcan (2012, p. 239n). El notează că potrivit lui von Mises a te sprijini pe datele istorice înseamnă a te sprijini pe un set limitat de date; ceea ce împiedică înţelegerea întregului, care pentru von Mises este o condiţie necesară a înţelegerii acţiunii umane. (Problema, comentează însă Solcan, este că aici e presupus că în ştiinţele umane pot fi produse teorii de o asemenea anvergură; or, este posibil ca în ştiinţele umane toate teoriile să fie condamnate să fie teorii mici.)

I

Von Mises nu era nicidecum, în vremea lui, un gânditor care formula un punct de vedere excentric. Dimpotrivă, pentru majoritatea cercetătorilor, economia era înțeleasă ca o știință ipotetico-deductivă, în care concluziile derivă din premise acceptate[1]. Aceste concluzii sunt apoi testate prin confruntarea lor cu fapte din lumea reală (Hausman: 1992). Ideea împărtășită în general era aceea că, pe de o parte, cunoașterea economică este cuprinsă într-un corp teoretic și, pe de altă parte, că funcția cercetării empirice este aceea de a testa teorii preexistente. (Nu trebuie să surprindă, în acest context, că reflecțiile metodologice ale economiștilor s-au concentrat asupra unor chestiuni tradiționale precum falsificaționismul popperian sau programul de cercetare lakatosian.)

În spatele acestei imagini asupra rolului experimentelor de laborator în științele sociale stă o anumită neîncredere în capacitatea de a construi experimente cu adevărat relevante și folositoare. În cartea sa, M.-R. Solcan (2012) o formulează în diverse contexte. În tradiția lui Mill și von Mises, Solcan formulează mai multe dificultăți cu care cercetătorul sau cercetătoarea se întâlnește atunci când încearcă să facă apel la experimente într-o știință umană. Exemplul lui favorit este psihologia experimentală. Dacă ne întoarcem mai bine de un secol în urmă se poate vedea mai ușor cum diversele poziții metodologice se confruntau exact în această privință. Mai întâi, e problema specificului științelor umane (a psihologiei, în acest context) în raport cu cele naturale. Solcan (2012, 4.1) o discută într-un caz exemplar: diferențele dintre poziția lui Dilthey și cea a lui Ebbinghaus. Dacă, așa cum considera Dilthey, metodele din științele naturii nu sunt potrivite în științele umane, atunci de bună seamă că metoda experimentală e şi ea chestionabilă în cazul acestora din urmă. Mai departe, o problemă gravă a abordărilor experimentale este aceea dacă rezultatele din laborator au valabilitate şi în viața reală[1] (p. 121). Dificultatea decurge din aceea că o trăsătură crucială a experimentelor de laborator este aceea că ele sunt realizate în condiții controlate. Dar datele colectate astfel vor trebui comparate cu comportamentul oamenilor, aşa cum este acesta în condiții „naturale”, în viața lor obişnuită de zi cu zi. Aceasta e aşa-numita temă a „validității externe” (Guala: 2005): cum putem infera de la circumstanțele speciale create în laborator la fenomenele care au loc în lumea „reală”? Voi da în acest sens un exemplu mai curând anecdotic. Deoarece în cele mai multe experimente subiecții sunt studenți, ne putem întreba dacă studenții se comportă ca oamenii reali. Evident, nu putem fi siguri că răspunsul este afirmativ. Dar nu există date în sensul că s-ar comporta altfel (Roth: 1988). Konow (2003) analizează diferitele studii realizate în acest sens în experimente privitoare la ideea de echitate și arată că rezultatele tind să meargă în aceeaşi direcție.

---

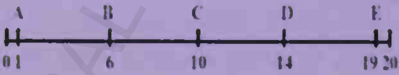
[1] Premisele nu sunt neapărat axiome evidente prin sine sau legi!

Dar plecând de aici apar şi alte dificultăți. Pentru a reuşi să facem un experiment bun, e nevoie să îl construim astfel încât să menținem toate condițiile constante, cu excepția uneia, care e variabila studiată. Solcan ridică problema relativ la psihologia experimentală (p. 109); dar de bună seamă ca ea apare în orice altă ştiință socială experimentală. Iată un exemplu care indică faptul că este într-adevăr dificil să se construiască astfel de experimente, că e nevoie de multă ingeniozitate pentru a le produce. (Solcan menționa același lucru în ce-l privește pe unul dintre primii psihologi experimentaliști, Edward Thorndike.)

---

[1] În acest sens, Solcan discută ceea ce se numeşte psihologia ecologică.

Să presupunem că avem un grup format din 21 persoane (ca de obicei, aceștia sunt studenți) care urmează să voteze între cinci candidați A, B, C, D și E (Blais et al.: 2007). De asemenea, să presupunem că vrem să studiem modul în care vor vota aceștia, sub diferite reguli de vot. Ideea teoretică generală este aceea că ei vor vota în funcție de preferințele pe care le au între candidații disponibili. Or, aceasta înseamnă că trebuie ca în cadrul experimentului cercetătorul să aibă controlul asupra preferințelor pe care le au votanții. Cum se poate realiza acest lucru? De pildă, candidații sunt dispuși pe cinci locuri distincte pe o axă de la stânga la dreapta care conține 21 poziții, de la 0 la 20, precum în figura de mai jos:



În același timp, celor 21 de subiecți li se atașează în mod aleator o poziție pe aceeași dreaptă. Pentru a avea controlul asupra preferințelor pe care le au subiecții, acestea sunt construite pe baza beneficiilor pe care le obțin subiecții atunci când unul dintre candidați este ales. Stimulentul pentru un subiect este ca acel candidat care este ales să fie situat pe o poziție cât mai apropiată de cea pe care se găsește subiectul. Mai precis, subiecții sunt informați că fiecare va fi plătit cu 20 euro minus distanța dintre poziția candidatului ales și poziția care li s-a alocat lor în mod aleator. De exemplu, subiectul plasat pe poziția 5 va primi 16 euro dacă este ales candidatul A, 19 euro dacă

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

e ales candidatul B, 15 euro dacă e ales candidatul C etc. Preferința acestui subiect este: B > A > C > D > E. Acum cercetătorul poate studia modul în care se vor comporta subiecții, știind care este regula de vot folosită pentru alegerea candidaților.

Mai departe, experimentele ar trebui să îndeplinească și alte condiții pentru a fi acceptate. Ele trebuie să fie publice (aici Solcan dă exemplul criticii behavioriste adresate psihologiei anterioare); de asemenea, să fie repetabile (p. 153). În sfârșit, experimentele trebuie să fie imune la efectul Rosenthal, datorat reflexivității: anume faptul că ele fie induc ce se aștepta, fie dimpotrivă induc un rezultat invers celui prezis (pp. 287-288); or, această reflexivitate a experimentelor e foarte importantă, fiindcă pune în discuție obiectivitatea instituțiilor sociale, prin aceea că faptele sociale sunt supuse deformării (p. 303).

Se poate formula un punct de vedere metodologic astfel încât astfel de îndoieli să primească un răspuns adecvat? Voi discuta în cele ce urmează punctele de vedere formulate de doi autori, un economist și un cercetător în știința politică, anume V. Smith, respectiv E. Ostrom. Amândoi autorii sunt considerați deschizători de drumuri, ambii primind premiul Nobel pentru economie. Accentul meu va cădea asupra contribuțiilor lui V. Smith – de altfel, reprezentatul cel mai cunoscut al economiei experimentale. E. Ostrom e cunoscută în principal pentru cercetările ei de teren, chiar daca unele dintre experimentele de laborator realizate sunt în prezent locuri clasice în domeniu[1].

---

[1] De exemplu, cartea Ostrom, Gardner și Walker (1994) are, potrivit *Google Scholar*, peste 6000 citări.

Potrivit lui V. Smith, dacă ne concentrăm asupra practicii ştiinţifice, adică asupra a ceea ce cercetătorii fac în mod real[1], atunci vom constata că experimentele au un rol mai complex decât acela de a testa teoriile. Există, susţine el, cel puţin şapte raţiuni pentru care un cercetător construieşte şi efectuează experimente[2] (Smith: 1994). Printr-un experiment el/ea poate vrea: (i) să testeze o teorie, sau să discrimineze între teorii aflate în competiţie; (ii) să exploreze cauzele pentru care o teorie a eşuat; (iii) să stabilească regularităţi empirice ca bază a unei noi teorii (instituţiile care implică reguli complexe de schimb pot fi mai uşor studiate în laborator, îndeosebi odată cu computerizarea); (iv) să compare diferite medii înconjurătoare; (v) să compare instituţii[3] (de exemplu, folosind medii identice, dar variind regulile de piaţă, au putut fi stabilite în mod comparativ proprietăţile instituţiilor); (vi) să se evalueze diverse propuneri de politici; (vii) să se trateze laboratorul ca loc de testare a unei construcţii instituţionale, pentru examinarea performanţei unor noi instituţii.

---

[1] V. Smith (1994, p. 129) formulează astfel această idee: „Vei avea a imagine corectă a modului în care învăţăm să facem ştiinţă dacă te vei uita la ceea ce fac, nu la ceea ce spun economiştii experimentalişti".

[2] Aşa cum vom vedea imediat mai jos, abordarea lui Smith depinde hotărâtor de concepţia lui asupra structurii unei teorii economice, îndeosebi de locul pe care el îl ataşează instituţiilor în cercetările de microeconomie.

[3] Raţiunile (iii) – (v) sunt derivate din concepţia lui Smith asupra structurii unei teorii microeconomice.

E interesant să notăm aici o observaţie a lui Smith: el consideră că poziţia metodologică a unui cercetător care acceptă că experimentele pot avea şi astfel de roluri este greu de acomodat cu cea a unui economist tradiţional, pentru care economia este o ştiinţă a priori, care constă în teorii şi modele corecte, intern consistente (Smith: 2008). De aceea, când e pus faţă în faţă cu economişti care sunt pregătiţi în această tradiţie, economistul experimentalist se vede pe sine ca pe un antropolog pe Marte: căci el şi economistul tradiţional trăiesc în moduri diferite de a gândi, au concepţii diferite despre lume[1].

Smith (2008, pp. 293-294) dă un exemplu pertinent. Multe experimente au fost făcute cu bunuri publice. Dacă experimentele au doar rolul de a testa teoriile, atunci în mod natural apare întrebarea cum se poate asigura controlul asupra unei alocări eficiente, care să funcţioneze ca standard atunci când comparăm diverse stimulente în privinţa furnizării bunurilor comune. Pentru un cercetător experimentalist răspunsul este evident: fiecărui subiect i se dă o funcţie potrivit căreia valoarea beneficiilor sale (în termeni băneşti), depinde atât de rezultatul comun (deci de măsura în care e produs bunul public), cât şi de cât de mult obţine dintr-un anumit bun privat. Căci, dat fiind aranjamentul experimental, cercetătorul cunoaşte care este optimul social şi poate folosi datele experimentale pentru a compara performanţa unor mecanisme alternative de stimulare a producerii de bunuri publice. Dar această procedură este incomprehensibilă pentru un economist deductivist. Din punctul lui de vedere mecanismele de alocare cer ca agenţii să aibă informaţie completă; dar cei care construiesc mecanismul de alocare nu ar avea o astfel de cunoaştere completă. De aceea, pentru a judeca eficacitatea acestor mecanisme nu am avea alte criterii în afara proprietăţilor interne teoretice precum compatibilitatea stimulentelor. Or, dacă experimentatorul se presupune că are suficientă informaţie pentru a şti în ce constă o alocare optim socială, atunci el nu mai are nevoie de niciun mecanism: el nu are decât să impună acea alocare optimă. Experimentalistul, consideră Smith, gândeşte altfel: „Întreaga idee a experimentelor de laborator a fost aceea de a evalua mecanisme în situaţii în care rezultatul Pareto optim era cunoscut de constructorul experimentului, dar nu de către agenţi, astfel încât să poată fi făcute comparaţii ale performanţelor mecanismelor" (p. 294).

---

[1] Smith trage de aici şi o concluzie mai generală: „rădăcinile disciplinei noastre necesită a reexaminare completă… Mai întâi de toate avem nevoie să dezvoltăm un corp de cunoaştere care să clarifice diferenţa dintre ceea ce am creat noi (teoria ca ipoteză) şi ceea ce am descoperit (o ipoteză care, până acum, a fost sau nu falsificată de observaţii)" (Smith: 1982, p. 952).

Economiştii experimentalişti precum V. Smith au fost puternic influenţaţi de teoriile instituţionaliste care au început să se dezvolte după 1960. Ei au acceptat sloganul[1]: „Instituţiile contează!" Ca urmare, instituţiile sunt un element central atât al teoriilor economice care sunt supuse testului experimental, cât şi al aranjamentelor experimentale. O teorie ar putea să nu ia în considerare instituţiile nu în sensul că teoria nu asumă existenţa unui aranjament instituţional, ci doar în acela că alocările de bunuri pe care le prezice sunt aceleaşi pentru o întreagă clasă de instituţii (Smith: 1989, p. 157).

---

[1] „După 200 de ani ştim şi înţelegem foarte puţin. Incredibil, numai în ultimii 20 din aceşti 200 de ani am luat în mod serios ipoteza că instituţiile care privesc drepturile de proprietate pot fi importante pentru funcţionarea unui sistem de preţuri!" (Smith: 1982, p. 952)

Să luăm ca exemplu o clasă specială de teorii economice: teoriile microeconomice. V. Smith distinge între trei ingrediente ale acestor teorii: *mediul*, *instituţia* şi *comportamentul* actorilor (Smith: 1989). Primele două ingrediente permit definirea microsistemului care urmează să fie studiat. Al treilea priveşte modul în care agenţii aleg între mesaje. Împreună, cele trei componente permit evaluarea performanţei sistemului (Smith: 1982). Mediul poate fi specificat odată ce sunt descrise caracteristicile agenţilor: numărul lor, lista mărfurilor sau bunurilor dintre care ei vor alege, trăsăturile relevante ale agenţilor economici, precum utilitatea sau funcţia de preferinţă a agentului, resursele cu care sunt înzestraţi agenţii (tehnologie sau cunoştinţe), funcţiile de producţie sau de cost. Astfel un mediu microeconomic e dat printr-un set de condiţii iniţiale care nu pot fi alterate de către agenţii sau instituţiile cu care ei interacţionează. Acest aspect e foarte important, căci în aranjamentele experimentale mediul trebuie să includă unele condiţii care nu pot fi alterate de către agenţi, fiindcă ele sunt variabile de control fixate de experiment.

Instituţiile sunt înţelese de Smith în sensul încetăţenit de D. North, anume ele definesc regulile jocului sub care agenţii pot comunica sau schimba sau transforma mărfurile sau bunurile în scopul modificării înzestrărilor iniţiale în concordanţă cu gusturile sau

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cunoştinţelor lor private. Mai precis, o instituţie specifică, în primul rând, limbajul, adică acele mesaje (o propunere, o ofertă sau o acceptare) care pot fi trimise de către fiecare agent. În al doilea rând, instituţia specifică reguli. Smith are în vedere următoarele tipuri de reguli: a) reguli de alocare, care indică ce alocare de mărfuri sau de bunuri va avea fiecare agent în funcţie de mesajele trimise de toţi agenţii; b) reguli de ajustare: ele indică, mai întâi, timpul sau condiţiile în care începe schimbul de mesaje între actori; apoi sunt cuprinse reguli de tranziţie privitoare la procesul prin care se schimbă mesajele, precum şi o regulă care specifică felul în care acest schimb de mesaje este încheiat. Al treilea ingredient al unei teorii e reprezentat de comportamentul actorilor. Avem aici supoziţii precum: ei maximizează utilitatea sau utilitatea aşteptată; dacă au informaţii comune, vor avea şi aşteptări comune etc.

Schema teoretică e de obicei următoarea: agenţii aleg mesaje, iar instituţiile determină rezultatele (adică alocările) prin intermediul regulilor care transformă mesajele în alocări. Schema poate fi folosită pentru a explica sau face predicţii.

Performanţa sistemului este evaluată în funcţie de anumite criterii obiective. Când putem spune că un sistem de alocare e mai bun decât un altul? Smith (1982) indică două elemente cruciale în acest loc. Mai întâi, e necesar să se arate ce rezultate vor fi comparate. Apoi, criteriile de evaluare trebuie să fie clar determinate. Un astfel de criteriu este optimalitatea Pareto. O cerinţă standard are forma următoare: dacă funcţiile de utilitate ale agenţilor satisfac anumite condiţii, atunci regulile pe care le specifică o instituţie, în conjuncţie cu faptul că agenţii au un comportament maximizator dau naştere unei alegeri de mesaje care produce rezultate Pareto optime.

Pe de altă parte, atunci când comparăm rezultatele presupunem că acestea sunt observabile şi măsurabile. Dar nu toate componentele unui sistem microeconomic sunt observabile. Cel mai evident exemplu e cel al relaţiilor de preferinţă ale actorilor (şi, în general, al funcţiilor lor de utilitate). Mai mult, adesea ele nu sunt exprimate în întregime în comportamentul actorilor. De exemplu, în cazul regulilor de vot, votanţilor li se cere să exprime numai o parte (uneori chiar foarte mică) a preferinţelor lor. Regula pluralităţii cere votanţilor să indice doar care e prima lor alternativă, nu şi alte componente ale relaţiei lor de preferinţă între diverşii candidaţi. Regula lui Borda le cere să exprime mai mult, dar nu neapărat întreaga relaţie de preferinţă[1]. La fel, sunt neobservabile înzestrarea cu resurse a agenţilor (de tipul cunoştinţelor sau al capitalului uman); uneori chiar unele mesaje trimise de actori nu sunt cunoscute. În multe alegeri de masă noi cunoaştem cum au fost alocate în Parlament locurile pentru diferitele partide politice, dar nu şi cum a votat fiecare votant. „Abilităţile, cunoştinţele, dorinţa de a munci sau a cumpăra nu sunt public observabile; numai consecinţele lor sunt observabile" (Smith: 1982, p. 924n). Dar alte componente ale unui sistem microeconomic sunt observabile, precum mărfurile, bunurile şi resursele, limbajul instituţiei sau rezultatele. Această

---

[1] Se întâmplă aşa când, de pildă, prima alternativă primeşte două puncte, a doua un punct –, dar toate celelalte alternative nu primesc niciun punct.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

observaţie e relevantă pentru modul în care se poate construi structura unui experiment.

Această structură, accentuează Smith, este o replică a structurii teoriei (Smith: 1994). Experimentele vor avea ca urmare tot trei ingrediente: un mediu, o instituţie şi comportamentul observaţional al agenţilor. Într-un experiment caracteristica fundamentală este controlul: „controlul este esenţa metodologiei experimentale" (Smith, 1976, p. 275). El este prezent în principal în primele două ingrediente ale experimentului: mediul e controlat folosind recompense monetare pentru a induce configuraţia dorită a beneficiilor, respectiv a costurilor[1] (aşa cum am văzut de pildă în cazul celor cinci candidaţi care urmau sa fie aleşi de un număr de 21 votanţi); instituţia, la rândul ei, este definită prin instrucţiunile care descriu mesajele şi procedurile[2].

Una dintre cele mai importante consecinţe pe care V. Smith le derivă din faptul că structura teoriei este replicată în experimente în care variabilele relevante sunt controlate este că microeconomiile experimentale de laborator sunt totuşi sisteme economice reale (Smith: 1982). Lumile experimentale nu sunt ficţionale, ci lumi economice reale. (Dacă este aşa, să notăm că problema validităţii externe se dizolvă!) Aşa cum scrie Plott (1991, p. 902), „logica este următoarea. Teoriile generale trebuie să se aplice cazurilor speciale simple. Tehnologia de laborator poate fi utilizată pentru

---

[1] Aşa cum vom vedea imediat, aici e presupusă condiţia de nonsaţietate.

[2] Smith recunoaşte că un control total e doar o iluzie (Smith: 2008, p. 295).

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

a crea economii simple (dar reale). Aceste economii simple pot apoi să fie utilizate pentru a testa şi evalua capacitatea predictivă a teoriilor generale atunci când sunt aplicate în cazuri speciale. În acest mod se realizează unirea teoriilor generale cu datele".

Potrivit lui V. Smith (1982), pentru ca un experiment microeconomic să fie valid trebuie ca anumite condiţii generale, pe care el le numeşte precepte, să fie îndeplinite. Următoarele patru sunt suficiente pentru a testa riguros o ipoteză derivată dintr-o teorie (ceea ce înseamnă ca aceste condiţii sunt valabile dacă admitem punctul de vedere standard privind rolul experimentelor):

> *Nonsaţietatea*: Dată fiind o alegere fără costuri între două alternative care sunt identice cu excepţia faptului că prima aduce în medie o recompensă mai mare decât a doua, indivizii vor alege întotdeauna prima alternativă.
> *Proeminenţa*: Indivizilor li se garantează dreptul de a pretinde o recompensă care creşte (respectiv descreşte) în funcţie de rezultatele bune (respectiv proaste) obţinute în cadrul experimentului.
> *Dominaţia*: Structura de recompense domină oricare alte costuri (sau valori) asociate cu participarea în activităţile legate de experiment.
> *Privatitatea*: Fiecărui subiect participant la un experiment i se dau informaţii legate numai de beneficiile sale.

Dar, dacă dorim ca rezultatele din laborator să fie extinse către lumea reală, avem nevoie de un al cincilea precept care să permită trasferabilitatea rezultatelor:

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

> *Paralelismul*: Propozițiile cu privire la comportamentul indivizilor și la performanța instituțiilor care au fost testate în microeconomiile de laborator se aplică și microeconomiilor care nu sunt de laborator dacă sunt îndeplinite condiții caeteris paribus similare.

Smith notează că potrivit acestui din urmă precept dacă instituțiile contează e pentru că regulile contează; iar dacă regulile contează e pentru că stimulentele contează. Or, dacă e așa paralelismul nu e o ipoteză metafizică, altfel zis o condiție impusă a priori, din fotoliu, de către cercetător, ci e mai degrabă o ipoteză care trebuie, la rândul ei, să fie cercetată experimental: când vom avea și când nu vom avea paralelism se poate determina doar empiric, prin studii comparative.

Pentru R. Sugden, aceste lumi experimentale sunt lumi credibile: ele nu sunt abstracții din realitate, sau simplificări ale realității. Ele sunt credibile, în sensul că ele sunt reale sau că descriu o realitate paralelă. "În economie modelele teoretice *sunt* descrieri ale unor lumi imaginare care își sunt suficiente. Aceste lumi nu sunt formate doar prin decuparea unor trăsături cheie ale lumii reale; într-un sens important ele au fost *construite* de autorii lor... [Modelele] descriu lumi contrafactuale credibile. Această credibilitate ne oferă o anumită pentru a face inferențe de la model la lumea reală" (Sugden: 2000). Ca rezultat, ele pot fi obiecte interesante în sine[1].

---

[1] Recent, Sugden (2005; 2008) a dezvoltat o teorie a așa-numitelor exponate (engl. exhibits). Exponatele sunt aranja-

Înainte de a trece mai departe vreau să fac două scurte comentarii. Primul privește problematica instituțiilor. Pentru Solcan aceasta este extrem de importantă și o discută în contexte foarte diferite; vezi de exemplu Solcan (1998, cap. 11; 2002; 2003, cap. 4; 2012, 3.7.1) etc. Regulile, pentru el, sunt esențiale în reglarea tuturor interacțiunilor umane: „regulile sunt constrângeri care restricționează interacțiunile. Acestea sunt instituțiile" (2003, 53). Solcan definește instituțiile în sensul lui North (1990), ca reguli ale jocului, și le distinge de organizații, înțelese ca actori[1].

Al doilea comentariu: în lucrările sale, Solcan nu se apleacă minuțios asupra regulilor de vot. Motivele sale sunt mai multe. Iată două: într-o democrație, consideră el, mai important este drumul, iar nu rezultatul; mai importantă este dezbaterea publică privind alegerea unui candidat, iar nu regula care selectează, în baza voturilor cetățenilor, unul dintre aceștia. „Dezbaterea este totul, rezultatul final nu este nimic", decretează el (1998, 106). Al doilea argument e mai tehnic. El se bazează pe analiza pe care o face Solcan (2002) naturii și rolului bunurilor publice. Unii autori au argumentat că – întrucât bunurile publice nu sunt produse pe piață, sau în orice caz nu sunt produse în cantitate suficientă, e nevoie să se acorde un mai mare rol guvernământului; ba mai mult, ei au tins să considere că aceste bunuri au o existență de sine stătătoare.

---

mente experimentale replicabile care produc rezultate fiabile interesante

[1] Solcan notează că instituțiile, spre deosebire de organizații, sunt mult mai puțin vizibile decât acestea (Solcan: 2012, 106).

Aici Solcan include *social choice theory* (el traduce: teoria „opţiunii sociale") dezvoltată de K. Arrow prin analiza a ceea ce se cheamă funcţii de bunăstare socială sau reguli de alegere. Ca mulţi alţi autori, îndeosebi cei apropiaţi de şcoala austriacă, Solcan interpretează alegerea colectivă (a grupului) ca implicând faptul că aceasta e ceva independent, deasupra alegerilor individuale şi, de aceea, dubioasă. Solcan distinge, corect, prezumţiile acestei abordări de cele ale şcolii „opţiunii publice" (*public choice*) a lui James Buchanan.

II

În partea a doua a acestui eseu voi discuta modul în care cadrul dezvoltat de Smith poate fi utilizat în ştiinţa politică. În particular, mă voi opri asupra regulilor de vot. Să începem prin a defini cadrul teoretic. *Mediul* va consta dintr-un set de jucători numiţi votanţi şi dintr-un set de politici oferite de partidele politice. Votanţii sunt înzestraţi cu voturi. De obicei, fiecare votant are exact un vot[1]. Votanţii pot să îşi ofere votul, în cadrul alegerilor de masă, unuia dintre partidele aflate în competiţie. Deoarece numărul de partide precum şi poziţia lor în privinţa agendei electorale nu sunt variabile care depind de comportamentul votanţilor, aceste condiţii nu pot de asemenea să fie modificate de către votanţi. În sfârşit, presupunem că votanţii au preferinţe în raport cu seturile de politici avansate de partide, ceea ce duce la preferinţe între partidele aflate în competiţie.

---

[1] Există însă şi cazuri în care votanţii au la dispoziţie mai multe voturi. Regula aprobării este de acest tip. În alegerile reale, votanţii pot avea mai multe voturi, precum de exemplu în alegerile legislative din Germania.

Instituţia este regula de vot. Date fiind mesajele (adică voturile) primite de la votanţi, regula de vot alocă locuri în Parlament partidelor competitoare. Desigur, indirect regula determină dacă politicile preferate de un votant vor fi şi cele promovate de partidul câştigător. În sfârşit, să ne referim la *comportamentul* votanţilor. Pot fi făcute mai multe supoziţii cu privire la modul în care ei vor vota. Cea mai generală este ideea că ei vor vota raţional. Aceasta înseamnă că votanţii sunt înzestraţi cu o relaţie de preferinţă între partide care este completă şi tranzitivă, şi de asemenea că votanţii au o cunoaştere comună[1] asupra situaţiei de vot. Alte supoziţii sunt mai specifice. Se poate cere ca preferinţele să aibă un singur vârf (D. Black); se poate presupune că votanţii votează pentru partidul preferat cu cele mai mari şanse să câştige (M. Duverger), sau pentru partidul cel mai apropiat de punctul lor ideal (A. Downs) etc.

Adesea rolul regulilor de vot e prezentat cu referire la aşa-numita ecuaţie fundamentală a politicii. Aşa cum o formula Plott (1991), ea spune că rezultatele sunt funcţie de preferinţe şi de regula de vot. Putem ţine regula constantă şi să lăsăm preferinţele să se schimbe; sau putem păstra preferinţele constante şi să vedem ce rezultate vor apare sub diferite reguli de vot.

---

[1] „Cunoaşterea comună” este un termen tehnic: ea indică nu doar că votanţii au o cunoaştere mutuală asupra situaţiei (ştiu fiecare în ce constă aceasta), dar cunosc şi că ceilalţi au această cunoaştere, precum şi faptul că fiecare cunoaşte că fiecare cunoaşte în ce constă cunoaşterea fiecărui votant etc.

BCU CLUJ-NAPOCA CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Una dintre cele mai celebre lucrări de știință politică îi aparține lui Maurice Duverger (1951). Comparând sistemele electorale, el a tras concluzia că sistemul pluralitar tinde să favorizeze un sistem cu două partide, în timp ce reprezentarea proporțională tinde să favorizeze un sistem cu mai multe partide[1]. Pentru a da seamă de aceste ipoteze, Duverger a făcut o distincție între efecte mecanice și psihologice. Efectele mecanice corespund transformării voturilor în locuri în Parlament, așadar exprimă funcționarea regulii de vot, a instituției. Efectele psihologice pot fi interpretate ca o anticipare a sistemului mecanic: votanții sunt conștienți de modul în care funcționează regula și vor fi decide să nu voteze pentru partidele care probabil vor fi excluse datorită efectului mecanic. Să presupunem că avem trei partide. Votanții realizează că dacă este aplicată regula pluralității, atunci voturile lor sunt irosite dacă le-ar da celui de-al treilea partid. De aceea, vor decide să își transfere votul acelui partid care în ordinea preferințelor lor este pe poziția cea mai înaltă. Tendința lor „naturală" este de a alege răul cel mai mic și de a preveni realizarea răului mai mare. Ca urmare, dacă se folosește regula pluralității, rezultatul este o polarizare a votului: instituția defavorizează partidul cel mai puțin favorizat dintre cele existente, sau apariția unui nou partid. Teoria prezice așadar că sub anumite instituții (reguli de vot) votanții își modifică mesajele, adică felul în care votează, în modalități specifice. Efectele psihologice ale lui Duverger sunt exemple paradigmatice cu privire la felul în care un aranjament instituțional induce modificări în comportamentul agenților.

---

[1] Prima susținere este cunoscută ca legea lui Duverger, a doua ca ipoteza lui Duverger.

Astăzi efectul psihologic este în mod general explicat ca o instanță a ceea ce se numește *vot strategic* (Cox: 1997). În ultimele decenii au apărut multe modele bazate pe ideea ca votanții sunt raționali și că votează strategic. Multe dintre aceste modele au consecințe compatibile cu cele formulate de Duverger și sunt folosite pentru a studia sistemele electorale. Aceste analize formale au avut succes, au explicat comportamentele votanților în situații specifice și chiar au schițat predicții privind comportamentul lor în situații noi. În ultimele decenii punctul de vedere asociat unor autori precum W.H. Riker[1], după care ideea de vot strategic are o capacitate explicativă ridicată, a dobândit un sprijin tot mai ridicat. S-a argumentat că votul sofisticat ajunge să reprezinte o pondere ridicată în alegerile generale în țări precum Marea Britanie sau Germania (Alvarez et. al: 2006; Heremann, Pappi: 2008).

Totuși, metodologia analizei formale a ridicat mai multe tipuri de critici (Laslier: 2010). Prima privește validitatea supozițiilor. Ipoteza votantului (mai mult sau mai puțin) rațional a fost poate cea mai criticată. Căci, evident, limitele capacităților votanților de a se comporta rațional sunt ușor de observat: sunt ei capabili să producă relații de preferințe complete și coerente, sau funcții de utilitate? Sunt ei capabili să dezvolte proceduri de vot strategic? Sunt capabili să obțină și să proceseze informația cerută pentru a alege rațional între alternative? Pe scurt, se poate observa în lumea reală un comportament strategic într-o proporție relevantă[1]?

---

[1] „Datele empirice fac să nu poată fi negat faptul că votul sofisticat apare într-o mare măsură – în cele mai multe cazuri în dezavantajul partidelor care la nivel național sunt pe al treilea loc – așa încât forța factorului psihologic al lui Duverger trebuie că este considerabilă" (Riker: 1982, p. 764).

În al doilea rând, apare o problemă epistemologică în legătură cu testarea empirică. Pe de o parte, avem nevoie să definim cu claritate consecințele comportamentului actorilor. Dar de multe ori așa ceva e greu de realizat. În mod uzual, abordările care fac apel la teoria jocurilor caută să descopere existența unor echilibre Nash. Or, în multe jocuri există mai mult de un singur echilibru Nash și nu e posibil să se prezică ce echilibru va fi atins. Laslier (2010) observa că această dificultate vizează însăși esența conceptului nostru de democrație: într-adevăr, în cazul alegerilor ea revine la a susține că rezultatul votului nu poate fi prezis plecând de la opiniile individuale. Pe de altă parte, pentru a testa existența unui comportament rațional strategic al indivizilor ar trebui să măsurăm preferințele lor între candidați, precum și opiniile lor cu privire la felul în care alți votanți se vor comporta în alegeri și la felul în care votul lor propriu va afecta rezultatul alegerilor. Or, opiniile nu pot fi observate direct, de aceea trebuie folosite aproximări ale acestora.

Întâlnim o dificultate asemănătoare atunci când încercăm să determinăm preferințele votanților. Ca și opiniile, preferințele nu sunt observabile. Numai alegerile sunt exprimate. Atunci când instituția este regula pluralității, votanților li se cere doar să își exprime prima preferință. Dar dacă se face apel la efectul psihologic, noi trebuie de asemenea să ținem seamă de cel puțin a doua și a treia preferință ale votanților.

---

[1] Alții au contestat întreaga metodologie (Green, Shapiro: 1994).

Argumentul lui Duverger este că sub regula pluralităţii votantul poate să nu voteze pentru prima sa preferinţă; mai degrabă va vota pentru a doua, cu scopul ca cea de-a treia preferinţă să aibă şanse mai mici de a fi aleasă. Dar în mod empiric ni se oferă (cel mult) o alternativă care e aleasă de către fiecare votant individual. Nu avem nici un mijloc de a descoperi care este întreaga relaţie de preferinţă a unui votant. Ca urmare, cum putem trage concluzia că votul indivizilor este sau nu expresia unui efect psihologic?

Un mod de a depăşi aceste dificultăţi este acela de a schimba radical strategia de cercetare, prin adoptarea unei abordări experimentaliste. Prin analogie cu ideile formulate de V. Smith cu privire la experimentele cu bunuri publice, principiul de bază asumat va fi acela de „a observa comportamentul individual în situaţii în care experimentatorul poate controla preferinţele individuale. Modalitatea clasică de a induce şi de a controla preferinţele e aceea de a folosi banii, adică de a plăti subiecţii mai mult sau mai puţin, în funcţie de ceea ce fac sau, în experimentele de grup, de ceea ce fac şi ceilalţi subiecţi" (Laslier: 2010, p. 339). Într-un aranjament experimental şi opiniile pot fi controlate, dacă subiecţii au acces la informaţia relevantă cu privire la situaţia celorlalţi (şi, dacă e aplicabil, la informaţia despre felul în care ceilalţi subiecţi s-au comportat în rundele anterioare ale experimentului). Cum situaţia experimentală e una simplă, e rezonabil să presupunem că subiecţii se vor comporta în mod raţional[1].

---

[1] Aici intervin din nou preceptele lui Smith de nonsaţietate şi de proeminenţă.

O regulă de vot poate fi definită pur şi simplu indicând mişcarea (= mesajul) pe care votantul o va putea face într-o anumită situaţie. Există foarte multe reguli de vot care sunt analizate în literatura de teorie a alegerii sociale. Iată doar trei exemple:

> *Regula pluralităţii:* Poţi vota exact un candidat; sau te poţi abţine.
> *Regula lui Borda:* Vei da două voturi unui candidat şi un vot altuia, dar niciun vot celorlalţi candidaţi; sau te poţi abţine.
> *Regula aprobării:* Poţi să dai un vot câtor candidaţi vrei; sau să nu dai nici un vot niciunui candidat, adică te poţi abţine[1].

În cele mai multe experimente de laborator se folosesc astfel de enunţuri simple. Aşa cum nota Laslier, „aceste reguli sunt atât de simple încât în laborator nici nu trebuie să explici cum se vor număra voturile: oamenii înţeleg în mod natural cum sunt adunate voturile" (Laslier: 2010, p. 346). Ca urmare, faptul că oamenii pot avea în vedere posibilitatea de a vota strategic e cât se poate de directă.

Experimentele în ştiinţa politică au o istorie lungă (Bositis, Steinel: 1987). Dar numai în ultimii douăzeci şi ceva de ani ele au ajuns să explodeze. Unul dintre cei mai binecunoscuţi cercetători de teren este Elinor Ostrom. La un moment dat, ea remarca: „dată fiind reputaţia mea de cercetător avid de teren, colegii

---

[1] Această regulă are o istorie foarte interesantă. Deşi uneori se susţine că a fost folosită chiar de prin secolul al XIII-lea, ea a fost propusă ca atare de doi cercetători: S.J. Brams şi P.C. Fishburn (a se vedea, de ex., Brams, Fishburn: 2005).

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

mă întreabă adesea de ce îmi bat capul cu experimente. Ei mă întreabă «De ce dai vreo atenţie rezultatelor unui experiment?» şi «Ce ai mai putea afla despre instituţii şi despre guvernarea resurselor din experimente de laborator, şi nu ai putut afla pe teren?»" (Ostrom: 2006, p. 149). Sunt două motive, după Ostrom. Primul e foarte general: vom afla mai multe despre un anumit lucru dacă vom folosi mai multe metode de cercetare. Căci pentru comunitatea ştiinţifică gradul de încredere creşte dacă sunt coroborate mai multe metode. În al doilea rând, într-o cercetare de teren „unul dintre aspectele cele mai frustrante este acela că sunt implicate aşa de multe variabile încât nu poţi fi niciodată sigur că ai izolat variabila specifică (sau un număr limitat de variabile) care cauzează un rezultat". De aceea, principala raţiune pentru utilizarea unor experimente de laborator este posibilitatea de a controla.

Să luăm ca exemplu unele experimente realizate în condiţii de laborator asupra subiecţilor care sunt puşi să aleagă folosind regula aprobării. Teoretic, s-a argumentat că unul dintre avantajele acestei reguli de vot e acela că, în comparaţie cu alte metode, tinde să favorizeze rezultate consensuale, sau să ducă la compromisuri între grupuri aflate în competiţie. Experimentul descris mai jos va confirma această predicţie. Dar el va atinge şi o altă chestiune. Menţionam mai devreme faptul că uneori, îndeosebi atunci când într-o situaţie sunt posibile mai multe echilibre Nash, teoria nu poate prezice în mod unic rezultatul[1]. Când, aşa cum

---

[1] Atunci când votanţii se comportă strategic, sunt posibile mai multe echilibre. A se vedea de exemplu experimentele făcute asupra majorităţilor scindate descrise în Laslier (2010).

BCU UNIVERSITY LIBRARY

a argumentat Duverger, subiecții au stimulente să se comporte strategic, ei răspund opiniilor pe care le au cu privire la felul în care se comportă ceilalți. Când regula este cea a aprobării, întâlnim o combinație specială de împrejurări. Când alte reguli sunt în joc, a vota strategic înseamnă a vota altfel decât sincer. Dar când cineva votează strategic sub regula aprobării, nu trebuie să voteze altfel decât sincer. Căci în acest caz votantul poate în continuare să își voteze candidatul preferat: un vot strategic pentru un candidat care nu este pe prima poziție nu îl împiedică pe votant să își dea votul și altor candidați.

Baron et al. (2005) au studiat o societate scindată între două grupuri *A* and *B* de mărime egală. Există trei alternative *a*, *b* și *c*. Beneficiile sunt date în tabelul de mai jos:

Tipul de votant	Alternativa *a*	Alternativa *b*	Alternativa *c*
A	10	0	6
B	2	12	8

În mod evident, alternativa *a* favorizează membrii grupului *A* și defavorizează membrii grupului *B*. Membrii grupului *B* preferă cel mai mult alternativa *b*, care însă nu e decât a treia opțiune pentru membrii grupului *A*. Alternativa *c* nu este la fel de bună ca cea preferată de fiecare grup, dar toți votanții o pot accepta ca pe o alternativă destul de bună. Problema este că optimul social (alternativa *c*) nu este prima alegere a niciunui grup. Dacă sunt raționali, membrii fiecărui grup vor susține alternativa preferată de grup mai degrabă decât interesul general.

BCU BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ

În experimentul de laborator, subiecții au votat mai întâi sub regula pluralității. Rezultatul a fost că 45% au votat pentru alternativa *a*, 2% au votat pentru *b*, iar 54% au votat pentru alternativa consensuală *c*. Ca urmare, alternativele egoiste au primit o medie de (45 + 2)/2 = 23.5%, iar alternativa consensuală *c* a primit 54% și a fost astfel aleasă. Mai departe, subiecților li s-a cerut să voteze sub regula aprobării. Ei au făcut următoarele alegeri: {*a*} – 19%; {*b*} – 0%; {*c*} – 15%; {*a*, *b*} + 10%, {*a*, *c*} – 48%; {*b*, *c*} – 8%. Astfel, scorurile obținute de cele trei alternative au fost: 77% pentru *a*, 18% pentru *b* și 71% pentru *c*. Alternativele egoiste au primit pe medie (77 + 18)/2 = 47.5%). Experimentele au arătat că alternativa consensuală *c* este aleasă potrivit ambelor reguli, dar că în cazul în care se folosește regula aprobării ea este susținută de mai mulți votanți. (Se poate trage de aici, arată Laslier, și o concluzie mai generală: o parte relativ mare din populație ar fi gata sa aprobe o opțiune optimă social, în raport cu opțiunea lor preferată egoist, dacă s-ar oferi oportunitatea de a proceda astfel.)

III

Pe scurt, voi relua aici linia generală a argumentului din acest eseu. Am pornit de la identificarea în cartea lui M.-R. Solcan (2012) a unui complex problematic care înconjoară ideea că în științe precum economia sau știința politică abordarea experimentală este greu de susținut teoretic și foarte dificil de realizat practic. Așa cum subliniază Solcan în diverse locuri din cartea sa, complexitatea fenomenelor studiate de aceste științe, dificultățile în a reuși controlul asupra variabilelor cercetate, îndoiala că rezultatele de laborator ar putea avea valabilitate externă, sau chiar efecte sui generis, precum efectul Rosenthal, au ridicat multe (și justificate) dubii.

În acest eseu am propus următoarea argumentare: susținerii că în economie ori în știința politică nu avem mult de câștigat dacă se adoptă o abordare de cercetare experimentală i-am opus câteva exemple de practică în acest sens. Am apelat la perspectiva dezvoltată de V. Smith în ce privește realizarea aranjamentelor experimentale în microeconomie pentru a nota ce tipuri de consecințe apar și care sunt avantajele principale ale unei astfel de abordări; iar exemplul regulilor de vot a fost menit să arate cum perspectiva teoretică instituțională poate reprezenta fundamentul pe care și în știința politică se poate realiza cercetare experimentală. Problema validității externe a rezultatelor experimentale am văzut că dobândește o cu totul altă imagine dacă admitem o perspectivă nouă asupra rolului experimentelor: așa cum au argumentat Smith sau Sugden, lumile economice create în laborator nu sunt artificiale (caz în care problema validității externe ar fi de neocolit), ci sunt economii reale (chiar dacă uneori sunt foarte simple) și de aceea sunt credibile.

Chestiunea controlului – trăsătura esențială a unui aranjament experimental – se configurează la rândul ei cu totul altfel într-o perspectivă de tipul celei propuse de Smith. Faptul că cercetătorul reușește să construiască într-un asemenea mod experimentul încât să își asigure controlul asupra unor caracteristici centrale ale situației (într-un mod care uneori este contrar celui în care un cercetător care doar vrea să testeze o ipoteză teoretică ar vedea lucrurile) permite ca rezultatele obținute să fie interesante și să putem spune mai precis ce efect e datorat cărui factor.

Probabil însă că cea mai mare provocare o constituie situații precum cele în care apar efecte de tip Rosenthal. M.-R. Solcan a insistat mult asupra semnificației acestor situații pentru științele sociale. Cred că a avut dreptate să susțină că nu vom putea avea o înțelegere adecvată a rolului experimentelor în științele sociale dacă nu vom putea da seamă de structura unor efecte precum efectul Rosenthal. Din acest motiv, în paginile anterioare am acordat un loc extins acestei chestiuni. Am făcut acest lucru prin luarea în discuție a ceea ce am numit „comportamentul strategic" al votanților. Ideea este că acesta este una dintre cele mai simple instanțieri a acelui comportament care rezultă din cunoașterea de către actori a situației în care se află, și care de multe ori poate provoca efecte de tip Rosenthal. Studiul comportamentului strategic e o primă indicație cu privire la felul în care pot fi construite experimente care să fie capabile să dea seamă de modul în care se pot produce efecte de tipul menționat.

Referințe bibliografice

Alvarez, R.M., Frederick J. Boehmke, Fr.J., Nagler, J. (2006). Strategic voting in British elections, *Electoral Studies*, 25, pp. 1-19.

Baron, J., Altman, N. Y., Kroll, S. (2005). Approval voting and parochialism, *Journal of Conflict Resolution*, 49, pp. 895-907.

Blais, A., Laslier, J.-F., Laurent, A., Sauger, N., & Van der Straeten, K. (2007). One round versus two round elections: an experimental study. *French Politics*, 5, pp. 278-286.

Bositis, D. A., Steinel, D. (1987). A Synoptic History and Typology of Experimental Research in Political Science, *Political Behavior*, 9, pp. 263-284.

Brams, S. J., Fishburn, P. C. (2005). Going from theory to practice: the mixed success of approval voting, *Social Choice and Welfare*, 25, pp. 457-474.

Cox, G. W. (1997). *Making votes count: Strategic coordination in the world's electoral systems*, Cambridge University Press, Cambridge.

Duverger, M. (1951). *Les partis politiques*, Armand Colin, Paris.

Green, D. P., & Shapiro, I. (1994). *Pathologies of rational choice theory: A critique of applications in political science*. New Haven: Yale University Press.

Guala, F. (2005) *The Methodology of Experimental Economics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hausman, D. (1992). *The Inexact and Separate Science of Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Herrmann, M., Franz Urban Pappi, F.U. (2008). Strategic voting in German constituencies, *Electoral Studies*, 27, pp. 228-244.

Konow, J. (2003). Which Is the Fairest One of All? A Positive Analysis of Justice Theories, *Journal of Economic Literature*, 41, 4, pp. 1188-1239.

Laslier, J.-F., Sanver, M. R. (eds.) (2010). *Handbook on Approval Voting*, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg.

Laslier, J-Fr. (2010). Laboratory Experiments on Approval Voting, in Laslier, J.-F., Sanver, M. R. (eds.) (2010), pp. 339-356.

Laslier, J-Fr. (2010a). *In Silico* Voting Experiments, in Laslier, J.-F., Sanver, M. R. (eds.) (2010), , in pp. 311- 335.

Mill, J.St. (1874). *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, Second Edition, Batoche Books, Kitchener, 2000. Second Edition London, Longmans.

North, D.C. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ostrom, E. (2006). The value-added of laboratory experiments for the study of institutions and common-pool resources, *Journal of Economic Behavior & Organization*, 61, pp. 149-163.

Ostrom, E., Gardner, R., Walker, J., 1994. Rules, Games & Common-Pool Resources, University of Michigan.

Plott,C. R. (1991). Will Economics Become an Experimental Science?, *Southern Economic Journal*, 57, pp. 901–19.

Riker, W.H. (1982). The Two-party system and Duverger's law: An essay on the history of political science, *American Political Science Review*, 76, pp. 753-766.

Roth, A. E. (1988). Laboratory Experimentation in Economics: A Methodological Overview, *The Economic Journal*, 98, 393, pp. 974-1031.

Smith, V. L. (1976). Experimental Economics: Induced Value Theory, *The American Economic Review*, 66, 2, pp. 274-279.

Smith, V. L. (1985). Experimental Economics: Reply, *The American Economic Review*, 75, 1, pp. 265-272.

Smith, V. L. (1994). Economics in the Laboratory, *The Journal of Economic Perspectives*, 8, 1, pp. 113-131.

Smith, V. L. (2008). *Rationality in Economics. Constructivist and Ecological Forms*, Cambridge University Press, Cambridge.

Smith, V.L. (1989). Theory, Experiment and Economics, *The Journal of Economic Perspectives*, 3, 1, pp. 151-169.

Smith,V. L. (1982). Microeconomic Systems as an Experimental Science, *American Economic Review*, 72, pp. 923-955.

Solcan, M.-R. (1998). Arta răului cel mai mic. O introducere în filosofia politicii, Editura BIC ALL, București.

Solcan, M.-R. (2002). "Instituțiile și teoria formală a acțiunii", în Miroiu, A. (ed.) *Instituții în tranziție*, Punct, București.

Solcan, M.-R. (2003). *Freedom, Minds and Institutions*, Editura Universității din București, București.

Solcan, M.-R. (2012). *Filosofia științelor umane. O introducere*, Editura Universității din București, București.

Sugden, R. (2000). Credible worlds: the status of theoretical models in economics, *Journal of Economic Methodology*, 7, pp. 1-31.

Sugden, R. (2005). Experiments as exhibits and experiments as tests, *Journal of Economic Methodology*, 12, pp. 391-302.

Sugden, R. (2008). The Changing Relationship between Theory and Experiment in Economics, *Philosophy of Science*, 75, 5, pp. 621-632.

Von Mises, L. 1996. *Human action. A Treatise on Economics*, fourth revised ed., Fox & Wilkes, San Francisco.

X

O ETICĂ ÎN PRACTICĂ

1. Introducere

Textul care urmează este într-o bună măsură diferit de cele pe care le scrie de obicei un cercetător. Motivul pentru care el e special este nu intelectual, ci personal. Fiindcă mai jos voi scrie despre (voi încerca să reconstruiesc) filosofia morală pe care a propus-o în publicațiile sale – academice, dar și jurnalistice – Mihaela Miroiu. Persoana care, în viața privată, este de aproape o jumătate de secol soția mea. Fiecare dintre noi a avut și are un itinerariu intelectual diferit; din timpul în care am fost studenți (am fost colegi „de bancă") și până azi fiecare dintre noi s-a concentrat pe teme filosofice, sociale sau politice diferite, cu instrumente teoretice diferite (ba chiar uneori greu de pus împreună), cu obiective diferite, cu maniere diferite de a scrie, cu rezultate diferite.

E natural să spun că în această perioadă am discutat – evident, mai degrabă colocvial, de cele mai multe ori doar noi, în spațiu privat – ideile pe care le-am formulat și eventual le-am publicat; dar, mai important, trebuie să spun că multe dintre opțiunile noastre individuale au fost mai degrabă comunicate între noi implicit, neconceptual, cu o privire sau un gest. Niciodată nu am stat față în față să ne explicităm valorile fundamentale pe care le susținem (de exemplu,

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

valorile publice pe care le-am avut în cei treizeci de ani care au trecut din decembrie 1989); am știut profund în sufletele noastre că ele ne sunt comune, că sunt parte a unui mod de a gândi, a simți și a fi împărtășit.

Desigur, oricât de mult s-au îndepărtat uneori itinerariile noastre intelectuale, în nu puține momente și locuri ne-am influențat, am adoptat teme sau teze venite dinspre celălalt. O anumită jenă – căreia azi nu îi mai găsesc însă justificări – a făcut ca de multe ori să nu spunem explicit că așa au stat lucrurile. În ce mă privește, îi datorez mult Mihaelei din modul în care înțeleg rolul regulilor morale în mecanismele de reglare a interacțiunilor (modelate instituțional) dintre membrii societății.

Recitind de curând lucrările de teorie morală ale Mihaelei am realizat că ideile ei (cel puțin cele de fundament), răspândite în cărți și articole academice, dar și în texte adresate unui public larg (acestea din urmă de bună seamă că au avut un mult mai mare impact în viața noastră publică) nu beneficiază totuși de o formulare comprehensivă. Din păcate, ele nu au fost îndeajuns discutate critic în spațiul public, chiar dacă multe dintre consecințele lor au fost folosite în diverse contribuții publicate în ultime două decenii. De aceea, mi-am propus aici să le dau o formulare generală; voi face acest lucru cu înțelegere, dar din propria mea perspectivă filosofică. Ceea ce va rezulta va fi nu o prezentare a acestor idei, ci mai curând reconstrucția pe care eu o dau acestora, prin care voi încerca nu numai să ofer o imagine a perspectivei etice a Mihaelei, ci și un mod de a le închega teoretic – pe care ea va putea să le accepte sau nu.

Oricât îmi va fi de dificil (deoarece cunosc multe dintre textele Mihaelei uneori până la fiecare virgulă, ca și cum ar fi ale mele), voi încerca să ofer o privire exterioară, dar senină și înțelegătoare a filosofiei ei morale. De aici încolo mă voi referi la ea cu prescurtarea MM a numelui ei: Mihaela Miroiu.

Planul eseului meu este următorul. În următoarea secțiune introduc conceptul central de fapt moral și arăt că pentru MM acesta are un caracter primar. De asemenea, indic două caracteristici structurale ale înțelegerii standard a faptelor morale, care vor reprezenta focusul abordării teoretice dezvoltate de MM: binaritatea (adică tratarea lor în opoziții de felul A / non-A) și asimetria (preferința pentru unul dintre cei doi termeni și inferiorizarea a ceea ce ține de celălalt). A treia secțiune se centrează pe instanța pesemne cea mai importantă pentru MM a ideii de fapt moral: cum putem susține distincția dintre sex și gen, precum și distincțiile conexe dintre natură și cultură, dintre bios și logos etc. Plecând de aici, în secțiunea a patra discut rolul diferit pe care, într-o abordare etică, îl au conceptele morale tari (paradigmatic: cele de bine și rău) și cele mai puțin tari (precum: se cade sau nu se cade); ideea metodologică subiacentă este aceea că o cercetare etică ar trebui să fie capabilă să facă loc – ba chiar un loc central – conceptelor de al doilea fel, mai slabe, mai puțin puternice. Secțiunea a cincea ne duce direct în miezul filosofiei morale propuse de MM. Voi analiza pe larg conceptul ei de convenire și, legat de acesta, conceptul de empatie. De asemenea, voi accentua asupra specificității teoriei morale pe care o construiește MM. În ultima secțiune voi identifica locul și rolul ideii de sorginte kantiană de autonomie în economia filosofiei morale formulate de MM și câteva dintre implicațiile apelului la aceasta.

2. Judecata morală

Pentru cei mai mulţi filosofi, scrie Putnam (1981, 127), ideea că faptele şi valorile sunt domenii total distincte, că dihotomia judecată de fapt / judecată de valoare este una absolută a ajuns să fie un fel de instituţie culturală. Această perspectivă a încercat să asigure un statut segregat al valorilor, ca pure şi neatinse de faptele empirice. Numai că, oricât de bine-intenţionată a fost, ea a produs o consecinţă greu de acceptat: aceea că valorile au un statut marginal. Trăim într-o lume mare a faptelor la a cărei periferie se găsesc valorile. Iată cum, conchide Murdoch (1992), s-a ajuns ca în filosofie să fie ignorată o trăsătură fundamentală a existenţei umane[1]: felul în care aproape toate conceptele şi activităţile noastre implică evaluări.

De aici decurg două consecinţe. MM le recunoaşte pe ambele şi, pentru fiecare caz, oferă analize amănunţite. Prima consecinţă este aceea că distincţia dintre fapte şi valori este înşelătoare. Judecăţile de

---

[1] „Unica şi permanenta temă a meditaţiei filosofice o constituie condiţia umană" (Grünberg: 1972, 5). L. Grünberg a fost pentru MM coordonatorul de doctorat, iar MM a fost familiarizată cu această carte a lui. Cartea diferă de alte scrieri ale unor autori români, precum T. Vianu, P. Andrei, L. Blaga etc. dedicate axiologiei / teoriei valorilor prin aceea că punctul de plecare şi centrul atenţiei autorului constau în problematica etică; în plus, Grünberg apelează direct la dezvoltările din metaetică, fapt care conferă o specificitate clară demersului său. Deşi până spre anii 1980 unii filosofi români au scris mult despre valori, aceste cercetări nu s-au aplecat în mod particular asupra celor morale şi nu cu instrumentele filosofiei analitice.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

valoare – cele morale în particular – nu sunt altfel decât cele descriptive. În acest sens judecata primitivă (în sens de: cea primară, cea de la care trebuie să pornim) este intrinsec evaluativă[1]. A doua este aceea că evaluarea este uneori ascunsă, alte dăţi evidentă –, dar ea e prezentă mereu. E esenţial să subliniem aici că evaluarea morală se face prin apelul la concepte morale diferite. Uneori e potrivit să facem uz de cele clasice, tari (bine / rău; corect / incorect; drept / nedrept). Dar alte dăţi (îndeosebi atunci când abordăm situaţii mai particulare) apelăm la concepte morale mai puţin tari, mai slabe. Aşa se întâmplă când vrem să analizăm, de pildă, viaţa publică. În această secţiune voi cerceta prima dintre cele două consecinţe. În următoarele două mă voi apleca asupra felului în care sunt utilizate cele două feluri de concepte morale.

Să distingem, mai întâi, între o dimensiune ontologică şi una epistemologică (şi axiologică) a relaţiei dintre fapte şi valori. Lumea, susţine MM, este încărcată valoric. Faptele şi valorile nu stau separate[1]. „La nivelul concepţiei, al punerii în lume, distincţiile nete dintre fapte şi valori sunt cel puţin discutabile, dacă nu insustenabile … faptele despre care vorbim, în acest caz dihotomiile, sunt încărcate valoric: faptele nu pot fi separate de înţelesul lor" (1995, 55). Mai mult, valorile nu sunt puse de noi în lume, ci le găsim în ea.

---

[1] În acest context e greu să nu ne gândim la un celebru pasaj din *Existenţa tragică* a lui D.D. Roşca. Scrie acesta:

> Judecata de existenţă: «lucrul acesta există» presupune ca prealabilă judecata de valoare: «lucrul acesta mă interesează, mă priveşte». Astfel, orice funcţiune de cunoaştere vine dintr-o evaluare. Lumea noastră, aceea care există pentru noi, se naşte, prin urmare, dintr'o sumă infinită de evaluări, de valori, în sensul cel mai larg al cuvântului.
> Ceea ce se cheamă «fapt», este, în acest sens, rezultatul a ceea ce se cheamă preferinţă, valoare. (Roşca: 1934, 197- 8)

Această perspectivă filosofică are o origine venerabilă: „Trebuie accentuat aici următorul lucru: când, potrivit iubirii creştine, ne aplecăm asupra semenilor şi nu asupra a ceva dincolo de ei, nu înseamnă că în acest mod îi înzestrăm cu valoare, ci altceva: anume că suntem deschişi în recunoaşterea valorii fiecăruia dintre ei" (2002, 54). Aserţiunea este foarte tare: mai întâi, valorile sunt în lume; faptele sunt încărcate valoric nu pentru că noi le vedem astfel, ci pentru că astfel sunt ele ca atare. În a doilea rând, ceea ce e de chestionat este atitudinea noastră: fiindcă putem începe fiind sceptici faţă de valori şi abia apoi încercăm să le definim statutul ontologic. Sau, dimpotrivă – şi anume mai corect – putem fi dintru început deschişi în a admite că valorile sunt în lume, iar rolul nostru e mai curând acela de a le recunoaşte acest statut.

---

[1] MM trimite la Putnam (1992) pentru această susţinere. E tentant –, dar greşit, cred eu – să încercăm să legăm poziţia susţinută de MM de cea a autorilor care consideră că relaţia dintre fapte şi valori este greu de trasat fiindcă faptele cu care ne întâlnim noi în viaţa socială sunt întotdeauna mediate de instituţii (iar una dintre instituţiile fundamentale este chiar limbajul). Ca urmare, noi avem a face mereu cu fapte instituţionale – care conţin, includ sau presupun valori. Unul dintre aceşti autori este Searle (1995). Poziţia lui Putnam, la care aderă MM, e însă diferită de a lui Searle într-un loc esenţial: căci Searle susţine că există şi fapte necontaminate instituţional (fapte „brute"), pe care se întemeiază faptele instituţionale, în timp ce pentru Putnam recursul la ele nu este consistent.

De aici ajungem însă imediat la cea de-a doua dimensiune: cum conceptualizăm (şi evaluăm) noi felul în care sunt valorile în lume. Lumea în care trăim este o construcţie, şi de aceea e obligatoriu să îi detectăm structura profundă. Iată două dintre trăsăturile acestei structuri care pentru MM sunt definitorii pentru abordarea standard; abordare care, cum vom vedea, este respinsă radical de ea.

Mai întâi, este tentant să încercăm să deosebim între o parte a lumii care are explicit caracteristici normative şi o alta care ne apare ca lipsită de acestea: cea ternă, pe care o putem înţelege doar descriind-o. (Iar de aici construim distincţia dintre descriptiv şi normativ.) Problema cu această distincţie este că numai aparent lumea lui „este" este lipsită de înţelesuri normative. Dimpotrivă, ea le presupune, dar nu ca vii, ci ca adânc îngropate în practicile sociale. Lumea acestui „este" cuprinde obişnuinţe care ajung să se impună ca normalităţi – chiar dacă din punct de vedere moral ele sunt inacceptabile. La un anumit moment, sclavia a putut apărea ca normală (inclusiv pentru un filosof ca Aristotel), aşa cum mai de curând s-a întâmplat cu rasismul (1995, 18). MM accentuează că această problemă ca atare ţine nu de faptul că distingem între o abordare descriptivă şi una normativă, ci de felul în care construim şi folosim această distincţie[1].

---

[1] Un exemplu: „femeie" trece drept un termen descriptiv; dar, de fapt, el trebuie tratat ca unul normativ; şi, corelat, „feminitatea" a servit pentru normalizarea, naturalizarea aservirii

Cea de-a doua trăsătură a structurii pe care noi o atașăm lumii, înțelese ca fiind esențialmente valorică, este caracterul ei binar. Vedem lumea, zice MM, ca structurându-se în calapodul A / non-A. Lucrăm cu polarități, cu opoziții: cu termeni care se așează față în față într-un același șablon conflictual[1]. Aceste opoziții sunt binare: mereu aducem în joc exact doi termeni. Tabelul de mai jos (MM: 1995, 50), care include astfel de opoziții venite din mai toate sferele experienței umane, e pilduitor:

A	non-A	A	non-A
pozitiv	negativ	dominant	dominat
prezență	absență	capabil	incapabil
transcendență	imanență	creație	procreație
superior	inferior	scop	mijloc
spirit	materie	public	privat
cultură	natură	sacru	profan
minte	trup	spiritual	material
inteligibil	sensibil	determinat	nedeterminat

---

femeilor (MM: 2002, 181; aici MM are în vedere abordarea, încadrabilă în familia eticilor virtuții, a lui Hoagland).

[1] Scrie MM: „În filosofia europeană de la Heraclit încoace suntem hrăniți sistematic cu ideea că războiul este tatăl tuturor, că tot ce există, există în consecința unui *versus*: lupta pentru existență, lupta pentru putere, lupta de clasă, lupta între sexe. Acest *versus* ne face să gândim că nu ne atingem condiția umană decât prin somatofobie axiologică, fiindcă doar așa putem trece de la animalitate și natură, la istorie și cultură" (1995, 109).

A	non-A	A	non-A
raţiune	pasiune	finit	infinit
intelect	emoţie	pur	impur
raţional	instinctual	cosmos	haos
adevăr	eroare	necesitate	hazard
animus	anima	static	dinamic
sinele	sinea	bine	rău
logos	eros	lumină	întuneric
puternic	slab	invariant	schimbător
autonom	dependent	etern	muritor

Opoziţiile binare sunt construite însă în filosofia şi gândirea standard într-un mod specific[1]. Mai întâi, cele două componente ale unei opoziţii nu joacă roluri simetrice. Dimpotrivă: una este privilegiată şi e primară; cealaltă este secundară şi derivată. Putem să ne uităm la A, să încercăm să o analizăm – şi nimic nu ne cere să o raportăm la non-A. Dar dacă vrem să analizăm, să înţelegem componenta non-A, nu e posibil să facem aşa ceva fără a ne întoarce faţa către A: căci non-A este doar în raport cu A. Componenta A are un caracter substanţial, în timp ce non-A este privativă[1]; ea nu are substanţă, ci e doar lipsa ei. Ca să fie definit, non-A depinde de A (MM: 2002, 209).

---

[1] Trebuie accentuat că această privire critică formulată de MM la adresa gândirii binare este limitată la anumite interpretări ale ei (cum vom vedea imediat mai jos, cele care presupun valorizarea privativă a unuia dintre termeni şi ierarhizarea lor valorică). În alte cazuri nu avem de ce să respingem binaritatea. Ca să dau un exemplu (MM nu e interesată de astfel de exemple, dar îl invoc aici fiindcă e foarte limpede), să ne gândim la teza celebră a lui J.A. Wheeler: "*it from bit*". După cunoscutul fizician, teoria fizică se fundează pe constructe din teoria informaţiei, iar nu invers. „Fiecare entitate (engl. *it*) – fiecare particulă, fiecare câmp de forţe, chiar şi continuumul spaţiu-timp însuşi – îşi derivă funcţia, sensul, chiar şi existenţa în întregime (chiar dacă indirect în unele contexte) din răspunsuri cerute formal la întrebări de tip da sau nu, din alegeri binare, bits" (Wheeler 1990, 5). Cele două răspunsuri – da sau nu (1 sau 0) – sunt luate ca egale, între ele funcţionează o relaţie simetrică. Or, aici avem

De aici se ajunge imediat la o consecinţă extrem de importantă: asimetria dintre cele două componente se constituie într-o ierarhizare a lor. A este pe un plan superior, non-A este pe unul mai jos; nu mai avem o poziţionare pe orizontală a celor două componente a unei opoziţii, ci una pe verticală. A este ierarhic deasupra lui non-A; A este legată de valorile înalte, în timp ce non-A se include în cele joase.

Această schemă conceptuală are o istorie veche şi a pătruns adânc în felul în care noi gândim. O putem detecta în tradiţia iudaică; şi, susţine MM, aici e locul de origine al multor altor opoziţii binare şi ierarhice.

> Gândirea *Vechiului Testament* este dominată de schisma originară dintre transcendenţă şi imanenţă,

---

ceva cu totul diferit decât imaginea ierarhică A / non-A pe care o analizează MM.

[1] Cunoaştem desigur, această schemă conceptuală de la Aristotel: cum ne amintim, pentru el, de exemplu, răul nu este altceva decât absenţa binelui. Nu voi insista însă aici asupra acestei teme.

> dintre spirit și natură, dintre om și Dumnezeu ... Lumea umană este, într-o astfel de alianță, iremediabil separată de cea divină; umanitatea e altceva decât divinitatea. În compensație pentru cădere, oamenii tind să încetățenească alte schisme în care, de această dată, apar ei înșiși în ipostază analoagă celei divine. Schisma dintre Dumnezeu și om se reflectă în cea dintre om și natură, dintre spirit și sensibilitate, dintre suflet și trup. Atât schisma originară, cât și cele în care ea se reflectă au aceeași structură logică: cele două relate au statut ontologic inegal, între ele este o relație de subordonare, de dominație. (MM: 2002, 33)

Însă orice abordare etică, arată MM, întâmpină o contradicție ori de câte ori se află în fața unor opoziții binare și ierarhice: căci etica este incompatibilă cu raporturile de dominare; în morală nu putem avea relații ierarhice, ci doar orizontale. De aceea, marea provocare pentru filosofia morală este aceea de a detecta cadrele conceptuale incompatibile cu aceste ierarhii, altfel zis acele teorii etice care le identifică și le dau deoparte. Iar mai aplicat, pentru teoria politică, provocarea ultimă este aceea de a detecta condițiile (aranjamentele instituționale, aș zice eu) în care aceste ierarhii ajung să dispară[1]. MM, cum vom vedea, și-a formulat filosofia morală într-un efort strâns, dar comprehensiv, de a răspunde acestor două provocări[2].

---

[1] Voi da un exemplu în acest sens în secțiunea 6, în care voi arăta cum opoziția binară ierarhică dintre autonomie și dependență poate fi destructurată și reconfigurată.

[2] Nu voi reuși în cele ce urmează să mă aplec și asupra altei chestiuni care pentru MM este relevantă (aici perspectiva

3. Despre structura de gen

Una dintre cele mai semnificative instanţe de aplicare a schemei dihotomice binare, ierarhice este cea a relaţiei dintre sex şi gen. Argumentul critic pe care îl dezvoltă în acest sens MM poate fi rezumat după cum urmează. Să notăm, mai întâi, că aici avem de fapt un ghem de opoziţii, toate structurate în şablonul A / non-A şi toate ierarhice, împreună într-un fel sau altul contribuind la formularea acestei problematici. De exemplu, opoziţiile: natură / cultură, social / natural, bios / logos etc.

După MM, distincţia dintre sex şi gen este, într-o mare măsură, o replică a celei vechi dintre natură şi cultură. De aceea, nu e surprinzător să vedem că cei care o susţin (între ei, feminişti ca S. de Beauvoir) reiau asumpţiile standard filosofice: mai întâi, e presupus că putem distinge între fapte şi valori. Sexul este legat de biologic, de non-normativ, în timp ce genul este un construct social şi ţine de tărâmul sensurilor. Apoi vin constrângerile din schema conceptuală binară şi ierarhică: ceea ce e legat de sex – de pildă, ce este trupesc şi ce e emoţional – este înţeles ca fiind natural şi deci în afara lumii valorilor şi sensurilor; mai mult, este luat ca aparţinând negativităţii şi este devalorizat

---

feministă e esenţială): filosofia morală nu se reduce la tratarea raţionamentului moral, a structurii teoriei morale. O dimensiune de neneglijat este aceea a dezvoltării morale a persoanei. În acest sens, repetatele referiri făcute de MM la etica grijii au un rol dublu: ele privesc nu doar un tip de teorie morală, ci şi o altă dimensiune a reflecţiei – cea a modului în care cineva ajunge să se comporte moral.

(MM: 1995, 53). Sexul (şi, în general, trupescul) este identificat cu un ceva de tip non-A, care nu posedă esenţă proprie şi este ierarhizat în jos, este inferiorizat. De exemplu, între nevoile umane (v. celebra piramidă a lui Maslow) cele sociale (nevoia de stimă, de respect, de realizare) sunt aşezate sus pe scară, în timp ce nevoi de tip biologic (cele de a te hrăni, îmbrăca, adăposti, procrea, naşte) sunt aruncate în jos. Căci uman este doar ce e infuzat de sensuri, în timp ce nevoile legate de sex, de trup nu au sensuri construite, ci sunt impulsuri naturale (1995, 98). Somatofobia are astfel un câmp larg de manifestare.

Această schemă conceptuală ierarhică îşi găseşte expresia clară în modul în care sunt devalorizate experienţele specific femeieşti, anume cele legate de natură, de trupesc[1]. Teza abstractă care e în joc aici,

---

[1] Pentru MM experienţele specific femeieşti au un rol fundaţional în perspectiva ei etică: „eu consider experienţele femeilor: sarcina, naşterea, lehuzia drept centre ale unei filosofii care pleacă de la intuiţia creşterii unei făpturi în interiorul alteia. Pe baza acestei intuiţii se schimbă fundamental relaţia canonică sine-altul. Căci acel altul, în starea de sarcină, nu e deloc o alteritate radicală, cum nici egoul subiectului însărcinat nu este cel solipsist. … adopt o filosofie prin care experienţele femeilor au deplină demnitate ontologică, epistemică şi etică. Mai mult, ele ne ajută să extindem morala care derivă din acestea la alte făpturi, la cele non-umane. Să putem glisa de la antropocentrism spre biocentrism, căci noi suntem şi natură." (V. https://frunzasandu.wordpress.com/2020/05/19/cu-mihaela-miroiu-despre-practici-filosofice-si-consiliere-filosofica-in-trecerea-prin-lumea-amenintata-de-pandemie/?fbclid=Iw AR

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

arată MM făcând apel la S. Brodribb, este aceea că „materia e în sine lipsită de valoare, un vid de sens. Unica soluție de intrare a valorii în materie este intervenția formei. Materia trebuie recreată de formă, iar mama trebuie recreată ca masculină" (1995, 166).

Ce este de neacceptat în această întreagă poveste? E, în mod fundamental, o postulare eronată a distincției dintre sex (ca dat biologic, natural) și gen (ca un construct social și deci definitoriu „uman") – ca particularizare a posibilității de a separa faptele de valori. O astfel de distincție, consideră MM, nu se susține. Ea e aici în acord cu Jean Grimshaw[1]:

> Argumentul central contra biologiei ca simplu substrat este că nu poți identifica un sens nesocial al biologiei: biologicul nu e un tărâm sau o sferă care poate fi izolată drept cauză oarecare a vieții umane. Dar nici nu e posibil să identifici clar un sens non-biologic al «socialului». Biologicul și socialul nu sunt în întregime distincte și separabile încât ceea ce facem noi este să le «vedem interacționând». Nici nu pot fi tratate ca fiind unul mai fundațional ca altul (Grimshaw: 1986, 41; *apud* MM: 1995, 109-110).

22ywxDB-c2ZreUvkR-hn3dwCjy1mqpDbCwmijcBNdE_cjdKi4NaE00cvU)

[1] O formulare plastică a răsturnării perspectivei filosofice standard pe care o adoptă MM e formulată astfel de ea, urmând-o din M. Gatens: „nu anatomia decide valorile culturale și statusul ființei umane, ci, dimpotrivă, aceste valori arată felul în care este trăită anatomia" (1995, 115).

Aşadar, luată ca atare, opoziţia sex / gen sau bios / logos nu se susţine: noi întotdeauna lucrăm cu concepte care, în realitate, contopesc cei doi opuşi (1995, 109). Mai mult, continuă MM într-o perspectivă à la Putnam, tendinţa somatofobică este datorată confuziei dintre un trup ca atare – pe care însă noi nu putem să îl accesăm decât prin intermediul schemelor noastre conceptuale – şi unul construit, rezultat al ideilor şi teoriilor noastre despre trupul natural. Într-un fel, la trupul natural ne putem raporta doar apofatic – despre el nu facem aprecieri, ci doar negăm atribute valorice.

> Acest «trup imaginar» ne poate pune în postura unor valorizări negative sau pozitive. «Trupul imaginar» este dinamic şi istoric, deci variabil după teoriile noastre despre el. Celălalt trup pur şi simplu este – el nu e nici inferior, nici superior, nici negativ, nici pozitiv. El este partea noastră trăită fără valorizări, el este *bios* fără *logos*. Pe el îl preţuim sau dis-preţuim nu ca atare, ci după cum îl vedem în «trupul imaginar» pe care l-a produs, eventual, cea mai recentă teorie adoptată de către comunitatea intelectuală sub a cărei autoritate ne plasăm. Despre trupul natural nu putem şti decât că se naşte, moare, naşte, respiră, se hrăneşte, simte etc., dar nu şi dacă aceste fapte sunt bune sau rele, înălţătoare sau înjositoare, handicapuri sau avantaje. Ele devin astfel pentru «trupul imaginar». Trupurile imaginare capătă gen pentru că sunt valorizări ale trupurilor ca atare (existente în cele două forme: femeiască sau bărbătească). (MM: 1995, 125-126)

Aceasta înseamnă că putem face apel la o distincţie între sex şi gen, dar numai într-un sens

„interior” schemelor noastre conceptuale. Or, dacă lucrurile stau așa, atunci – fiindcă distincția este, cum notează MM, dinamică și istorică – ea poate ajunge să fie construită binar și ierarhic și să ducă, de pildă, la dependența și subordonarea femeilor. Dar tocmai aici apare și speranța (pe care, arată MM, abordările feministe încearcă să o actualizeze): speranța destructurării și reconstruirii lor într-un mod alternativ, care părăsește șablonul A / non-A. Orice gândire de tip feminist încorporează ideea că „relațiile de gen (cele între bărbați și femei) nu sunt naturale și imuabile, ci sunt construite de culturi patriarhale și nedreptățesc femeile” (2004a, 31).

În acest cadru, opoziția pivotală este cea care se structurează în jurul ideii de putere, ca expresie a unora dintre cele mai importante relații sociale. Puterea este asimetrică: ea e structurată pe verticală; este dominație, impunere asupra celuilalt. Istoria, ne spune versiunea ei oficială, începe atunci când puterea capătă un nume: când „tatăl devine regulă, lege (*pater familias*). Oricare ar fi bărbatul conducător, el devine întruparea Normei” (MM: 2006, 70). Dacă intrăm în această logică, atunci desigur că feminismul va ajunge să apară ca o încercare nu de a deconstrui puterea în sens de dominație, ci doar de a inversa pozițiile actorilor: „frica de feminism vine și din suspiciunea că femeile tind să ia puterea și să-i însclaveze pe bărbați regulilor lor” (MM: 2002, 30n).

Să notăm aici o premisă centrală pentru înțelegerea poziției teoretice a MM: deoarece feminismul are ca obiectiv deconstruirea relațiilor de putere (luată ca dominație și impunere, ca reducere la tăcere a celui dominat – deci a unei structurări de tip A / non-A), atunci statutul acestuia e acela al unei perspective morale. Feminismul nu e pur şi simplu o ideologie, ci este mult mai mult: o morală. O morală care fundamentează o acţiune politică: în acest sens trebuie să vedem „feminismul nu doar ca o teorie, ci şi ca o ideologie de emancipare a femeilor de un statut inferior. Dată fiind agenda lui anti-patriarhală, feminismul nu poate fi substituit de nicio altă ideologie (precum liberalismul sau social-democraţia). Chiar dacă uneori îşi asumă trăsături ale liberalismului sau socialismului, feminismul rămâne în mod fundamental orientat împotriva unui inamic comun – ordinea patriarhală" (2004b, 208).

4. Concepte morale mai puţin tari

Unii intelectuali publici (MM îi numeşte „intelectuali sublimi"[1]) obişnuiesc să facă apel, în diverse eseuri pe care le compun despre societatea românească de azi sau din trecutul nu foarte îndepărtat, la concepte morale tari precum cel de Bine şi cel de Rău (şi numai la aceste concepte morale). Am scris cuvintele Bine şi Rău cu majuscule, fiindcă adesea ei consideră că ele au o semnificaţie absolută[2]. Ideea care

---

[1] În mai multe rânduri ea a analizat critic, aş zice că uneori cu mai multă rigoare decât ar fi fost cazul, scrieri ale lor – vezi de exemplu MM (1999, capitolul III) şi îndeosebi MM (2007a, 66).

[2] Mai mult, uneori Binele şi Răul sunt tratate nu în sens moral, ci într-unul ontologic, ca şi cum ar viza realităţi care efectiv umblă prin lume.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

întemeiază apelul la astfel de concepte e aceea că astfel putem produce o explicaţie evaluativă (în principal o blamare) a unor stări de fapt; că, de asemenea, deşi ele configurează o schemă conceptuală foarte simplă, aceasta este suficientă pentru a trage concluzii pertinente şi definitive.

MM se opune ferm acestui tip de apel la conceptele morale – metafizic, dihotomic şi absolutist, incapabil să admită vreun fel de compromis[1] – în analiza unor aspecte particulare ale societăţii (MM: 2013, 221). Prin caracterul lui inflexibil şi cu pretenţia revelării adevărurilor absolute, el nu e propice unei înţelegeri adecvate a societăţii reale. Referindu-se, de exemplu, la felul în care G. Liiceanu a scris despre dosarul de securitate al Monei Muscă, MM concluzionează: „morala absolută pe care pretinde că o adoptă, cel puţin când îi judecă pe alţii, nu are nimic de-a face cu cea specifică vieţii publice în societăţile democratice moderne" (2007a, pp. 70-71).

Pentru MM înţelegerea în acest fel limitativ şi lipsit de nuanţe a moralei este greşit. Există şi alte moduri[2] de a înţelege morala. Că e aşa se vede de îndată ce încercăm să utilizăm un cadru conceptual etic mai complex, constând într-o baterie largă de concepte morale, unele nu atât de tari[1] precum cele standard (bine/rău, corect/incorect, drept/nedrept). Ele induc întotdeauna evaluări morale, dar nu întotdeauna direct şi ferm, nu neapărat explicit şi invocând mai degrabă sugestii, propuneri, decât sancţiuni sau bariere. Este esenţial că aceste concepte morale mai puţin tari fac totuşi ca toate situaţiile în care ele apar să fie impregnate normativ. Să luăm câteva exemple pentru a indica mai clar ce am aici în vedere.

---

[1] O caracteristică esenţială a acestui mod de a vedea lucrurile – care, consideră MM, împiedică o înţelegere adecvată a rolului moralei în spaţiul public – este aceea că nu e formulată nicio diferenţă între moralitatea privată şi cea publică. Or, distincţia dintre cele două este, în concepţia ei, esenţială pentru construcţia unei etici publice (de pildă, atunci când vrem să analizăm critic, într-o perspectivă morală, ideologiile politice).

[2] Cine a studiat lucrări contemporane de etică ştie cât de complexă e metodologia dezvoltată de aplecare asupra

Murdoch (1970) observă că există multe concepte, nu atât de puternice precum cele clasice, care sunt însă morale. De aceea, propoziţiile în care ele apar, deşi pot să ne pară descriptive, nu sunt aşa. De pildă: spunem despre cineva că este nechibzuit, impertinent, încăpăţânat, plictisitor. Or, când folosim aceste concepte pentru a vorbi despre cineva, noi facem evaluări morale. Sau, să ne întoarcem la Putnam. După el, chiar dacă propoziţiile „John e nechibzuit", „John se gândeşte doar la sine", „John ar face orice pentru bani" pot fi tratate ca pur descriptive, conjuncţia lor în mod evident implică propoziţia: „John nu e o persoană

---

cazurilor concrete. Doar ca un exemplu, să ne gândim la literatura largă dedicată aplicării „principiilor" etice în situaţii particulare (precum, să zicem, în tratarea de către medic a pacienţilor).

[1] În engleză există o pereche de termeni foarte potrivită pentru distincţia de care mă folosesc aici: hard/soft. Voi folosi mai multe expresii pentru a reda în româneşte pe „soft": „mai puţin tare", „slab", „moale".

bună" –, iar aceasta este cu siguranță una evaluativă (Putnam: 1981, p. 139).

Din fericire, pentru a susține această teză, nu e nevoie să ne raportăm doar la autori occidentali. În cultura noastră nu avem decât să ne uităm la Pravila cea Mare a lui Matei Basarab, *Îndreptarea legii* (1962). Glava 198 (v. p. 195), cea în care e vorba despre căsătoriile între diverse rude, aduce în discuție nu doar conceptele tari, ci și unele mai slabe. Și anume, despre o acțiune spunem uneori că nu este îngăduită, sau că nu se cuvine, sau că nu este cinstită; sau că nu se cade –, iar ce nu se cade este de ocară, de rușine, de batjocură și de râs. Când ceva nu se cade nu există neapărat o sancțiune morală explicită și directă, așa cum e cazul în general când regulile morale (care definesc ce e „îngăduit") sunt încălcate. Dar avem în aceste cazuri cel puțin un blam moral, o atitudine evaluativă morală implicită.

Multe dintre conceptele pe care MM le consideră hotărâtoare pentru a înțelege spațiul moral al societății românești de azi sunt de asemenea mai puțin tari, în care nu obligația este în centrul analizei, ci mai degrabă ceea ce se cuvine[1] sau se cade. Sunt concepte cu componentă descriptivă, juridică și morală; uneori prevalează ideea tare de sancțiune (penală), alteori cea morală.

Am în vedere, de exemplu, analizele ei extinse privind corupția, turnătoria, minciuna politică etc., luate ca fenomene morale (MM: 2007a); sau orgoliul și stima de sine, auto-sacrificiul[1] (care are în Ana, personajul din balada *Mănăstirea Argeșului*, întruparea paradigmatică), toleranța, marginalizarea și discriminarea[2], solidaritatea (a femeilor între ele, în particular a femeilor din politică, pentru a susține împreună anumite tipuri de politici), felul în care sunt (ne)prețuite femeile în societate (MM: 2006); sau sărăcia din țară și sărăcia globală (MM: 1999, cap. II). Uneori accentul pe dimensiunea morală a comportamentului personal are accente dramatice. E așa când, de exemplu, sunt analizate conceptul de culpabilitate și cel de rușine[3] (MM,

---

[1] Cum vom vedea mai jos, „se cuvine" este un termen esențial folosit de MM, nu însă neapărat în sensul invocat aici.

---

[1] Vezi și Pasti et al. (1996, 201). Scrie MM: „dacă pentru bărbați altruismul și sacrificiul de sine sunt virtuți morale, pentru femei ele par, în cultura patriarhală, mai degrabă înzestrări naturale" (MM: 2002, 185).

[2] MM abordează mai teoretic această problematică ca parte a unei rețele complexe care cuprinde experiențele femeiești precum: asocierea simbolică a femeilor cu natura, imaginea de neajutorat, experiențele feminine, subordonarea și discriminarea, anonimatul (invizibilitatea) (MM: 2004, cap. 1.3).

[3] Iată două citate relevante:

> Femeile din generația mea sunt tarate și ca femei, nu doar ca persoane. Nouă ne-a fost frică să facem dragoste, ne-a fost frică de ginecologi, intram în tensiune din 28 în 28 de zile, aveam sentimente de culpabilitate față de statul fentat, față de copiii refuzați. (MM, Miclea: 2005, 69)
>
> Îmi e rușine fiindcă ne era frică. Frică să trecem de la planuri la fapte, adică să-l ucidem pe Ceaușescu. Îmi e silă să-mi amintesc ce frecții sterile mai îndrugam la întâlnirile noastre săptămânale ... Dacă stau să mă gândesc bine, cred că voiam să-l ucidem pe Ceaușescu fiindcă el viu era proba evidentă a lașității noastre. (MM, Miclea: 2005, 108)

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Miclea: 2005). Iar implicațiile sunt uneori atât morale, cât și epistemologice. Bunăoară, susține MM (2013, 213), în perioada tranziției, s-a acceptat în chip pervers tirania adevărului produs de securitate ca poliție politică; căci credibilitatea supremă au ajuns să o aibă notele ofițerilor de securitate incluse în dosarele pe care ei le făceau cetățenilor. E „marea victorie a securității asupra istoriei comunismului"[1].

Mă voi opri ceva mai pe larg asupra a două teme. Prima este înțelegerea pe care MM o construiește pentru conceptul de ideologie politică[2] (vezi îndeosebi MM: 2012, 27-32). Teza ei centrală este aceea că morala precede logic ideologiile și de aceea acestea din urmă pot fi judecate, evaluate dintr-o perspectivă morală. Deoarece, așa cum am văzut, situațiile reale sunt genuin morale (orice fapt fiind prin natura lui de natură normativă), judecata morala este primitivă, e cea de la care trebuie să pornim. Ca urmare, a evalua o ideologie politică înseamnă a obține răspunsuri la întrebări esențial morale: „este o ideologie construită pe principii etice? Slujește ea libertății și autonomiei persoanei, egalității de tratament, drepturilor omului, drepturilor femeilor și ale minorităților, mai general, dreptății sociale? Se raportează ea moral la ființele non-umane și la generațiile viitoare? Cu alte cuvinte, este ea etică în sensul democratic, profund al termenului?" Ceea ce înseamnă că – admițând că membrii societății sunt înzestrați cu un simț moral și sunt deci interesați de promovarea moralității publice[1] – ideologiile au succes și în măsura în care ele conving oamenii de moralitatea perspectivei proprii. De pildă, pentru liberali, un cadru politic moral este unul care încurajează membrii societății să își creeze instituții care le oferă maximum de libertăți, maximum de acces la resurse, respectând drepturile și libertățile fiecăruia (MM: 2004a, 89).

---

[1] Vezi și: „Securitatea face legea în România actuală. Noi luăm de bune dosarele ei, ca și când este autoritatea absolută în livrarea «adevărului». Ea ne programează obsesiile și agendele politice și mediatice" (MM: 2007a, 60).

[2] Morala și ideologia, arată MM (1999, 104) se aseamănă prin aceea că în cazul ambelor componenta emoțională este puternică. Cu privire la rolul emoțiilor în cadrul moralei, vezi mai jos secțiunea 5.

Ideologiile trebuie așadar judecate în funcție de criterii cu încărcătură etică explicită, după felul în care tratează într-o perspectivă etică teme precum: autonomia personală, femeile, oamenii din alte grupuri rasiale decât cel dominant, minoritățile etnice, religioase și sexuale, emigranții și în general cei considerați „străini", ființele non-umane și problemele de mediu. Primul dintre aceste criterii e cel al autonomiei personale. Voi reveni la el în secțiunea 6, în care voi analiza rolul acestui concept kantian[2] (și al unora derivate, precum cel de emancipare) în filosofia morală formulată de MM.

---

[1] Într-un jargon rawlsian am zice: membrii societății sunt rezonabili.

[2] Cu alte ocazii MM aduce în discuție și alte teme kantiene, de exemplu cerința kantiană a evitării promisiunilor false (ca singura noastră datorie morală perfectă față de alții); plecând de aici ea critică strategiile populiste pentru că se situează în opoziție cu ideea de consimțământ informat și reprezintă de aceea un atac la adresa autonomiei personale (MM: 2011, 18).

O a doua temă la care mă voi referi e cea a cetățeniei democratice (Bucur, MM: 2019). Bucur și MM analizează procesele care au dus la atitudini specifice ale femeilor din generații diferite față de aspecte esențiale ale vieții, atât private cât și publice. Punctul de plecare e conceptul de democrație; așa cum e de așteptat, democrația e definită de cele două autoare într-un mod normativ[1], ca „regim politic în care toți membrii comunității au aceleași drepturi și responsabilități în relație cu sistemul politic decizional și cu aplicarea în practică a politicilor publice, se bucură de aceeași protecție legală împotriva discriminării și reușesc să mențină această egalitate prin angajarea activă în viața polisului" (p. 16).

Dar, arată Bucur și MM, chiar femeile ale căror atitudini sunt analizate au o înțelegere etică a spațiului public, care li se pare „evidentă și firească" (p. 305). Cum conceptualizează însă ele aceste lucruri? Ele au, probabil, în minte cutume comunitare laice sau religioase. De aceea, explicit ele nu resping patriarhatul societății românești, deși sunt conștiente de impactul negativ pe care acesta îl are în multe situații asupra vieții lor. Schimbând perspectiva către cea a cercetătorului, e imediată interpretarea după care schema conceptuală normativă subiacentă este dată de o etică a

---

[1] La temelie, abordarea este liberală, iar autori ca I. Kant, J. St. Mill sau J. Rawls sunt imediat identificabili ca relevanți. Voi menționa pe larg mai jos felul în care a influențat-o pe MM gândirea lui Kant. MM are în multe contexte în vedere (deși cu rezerve) teoria dreptății ca echitate (*justice as fairness*) a lui Rawls.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

grijii, a îngrijirii[1]. Atitudinile acelor femei pot fi înțelese dacă facem apel la concepte precum cel de sine relațional, de autonomie relațională, prin care pot fi puse împreună atât competiția, cât și cooperarea (p. 307). (Vom vedea în secțiunea următoare că aceste susțineri ale autoarelor sunt în linie cu abordarea etică a convenirii, formulată de MM.)

> Femeile își construiesc rolurile de gen în cercuri concentrice. În loc să înțeleagă succesul ca pe o ascensiune cu orice preț, îl înțeleg în termeni relaționali, multidimensionali. ... Această etică a grijii/îngrijirii include preocuparea pentru nevoile altor cetățeni și dorința de a găsi soluții la probleme multiple, îmbunătățind viața membrilor comunității într-un mod pe cât se poate neconflictual, atotcuprinzător. Ele nu operează aproape deloc cu modelul abstract al actorului rațional, ghidat doar de propriile interese[2]. (pp. 307- 308)

Această perspectivă teoretică, susțin Bucur și MM, permite că conceptualizăm într-un mod nou (și cu semnificații care bat foarte departe) multiple situații. Astfel, dacă ne oprim asupra succesului în Europa de

---

[1] Accentuez, e vorba aici de modul în care sunt interpretate de cercetător atitudinile și comportamentele femeilor studiate, nu de modul în care ele își reprezintă ele însele aceste atitudini și comportamente.

[2] De aici, atrag atenția Bucur și MM, nu putem însă conchide că femeile respondente au atitudini încadrabile în modelul comunitar al cetățeniei; aceasta pentru că experiența fundamentală dinspre care vin ele este esențial colectivistă, în care conceptul de drepturi nu are un rol central.

Est (inclusiv în România) a populismului, explicațiile avansate ar trebui să ia în considerare experiența istorică a membrilor de aici ai societății. Aceasta include, ca și în alte țări, elemente de nativism, naționalism și suveranism (al căror inamic este liberalismul cosmopolit), dar și altceva: „o respingere a politicii corupte, a unei politici practicate «cu mâinile murdare». Cu alte cuvinte, e posibil ca votanții să respingă tot mai mult separația dintre politică și morală" (p. 311), așadar sunt mult mai inclinați să înțeleagă normativ politica, în fiecare dintre expresiile ei.

Or, studiul pe care l-au realizat Bucur și MM accentuează pe larg exact asupra acelor aspecte: faptul că filonul moral este detectabil în toate tipurile de atitudini și de comportamente ale femeilor subiecți ai cercetării întreprinse. Câteva exemple cred că sunt sugestive. (Ele privesc atitudinile femeilor formate în perioada comunistă și în cea a tranziției imediate.) Atitudinile lor față de proprietatea privată (cea a locuințelor, în primul rând) au fost determinate, pe de o parte, de faptul că o lungă perioadă de timp accesul familiilor la aceasta a fost limitat, abia din anii '70 el fiind mai deschis. Mai mult, formele asociative permise (asociațiile de locatari) au promovat prioritar interesele individuale ale acestora, dar au neglijat bunurile comune pe care ele le-ar fi putut oferi (întreținerea spațiilor comune, a spațiilor verzi etc.). Ca urmare, oamenii nu au dezvoltat atitudini de încredere față de vecini sau alți membri ai comunităților apropiate (pp. 174-179). În plus, aceste situații au favorizat o lipsă sau cel puțin un nivel foarte scăzut al angajamentului civic și, deci, al formării, în perioada post-comunistă, a unei cetățenii responsabile (v. p. 201).

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

O altă chestiune care, în țări ca România anilor '80 a fost crucială, ar putea fi pe scurt definită ca cea a „circumstanțelor moralității". E vorba de o ușoară generalizare a ceea ce Rawls (1999, 109) numea circumstanțele dreptății: acestea „pot fi descrise ca acele condiții normale în care cooperarea dintre oameni e atât posibilă cât și necesară". Or, în acei ani percepția majorității oamenilor din țară era aceea că nu aveam în niciun caz a face cu condiții normale: de la penuria generalizată, la politicile intruzive ale statului în viața privată (îndeosebi politicile de interzicere a avortului), totul părea anomic. Comportamentele oamenilor – ale femeilor în particular – s-au restructurat în acel cadru înspre mecanisme de tip adaptativ-critic (p. 248), spre soluții pur pragmatice («problema trebuie rezolvată» – problema fiind o sarcină nedorită; p. 232). Iar toate acestea au însemnat o diluare a înțelegerii normative a societății, a relațiilor cu ceilalți, o presiune spre amoralism (p. 232). Astfel de situații generau permanent frustrări, umilințe, traume. Bucur și MM sunt de aceea îndreptățite să sublinieze, pe de o parte, reziliența în profunzime a recursului la normativitate și, pe de altă parte, marile dificultăți cu care, în perioada post-comunistă, membrii societății s-au confruntat în reconstrucția acesteia.

E interesant să aduc aici în discuție un pasaj din Pasti, MM, Codiță (1996, 200 – 204). Autorii susțin că societatea românească de azi nu este structurată etic: structurile normative nu au avut condiții de apariție și de acțiune. Acestea au avut substitute: în aranjamentele instituționale tradiționale reglarea normativă a comportamentelor umane a fost realizată pe cale religioasă, uneori cu tendințe fundamentaliste, iar în post-

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

comunism au avut succes o lungă perioadă mai ales încercările de reformă întemeiate pe valorile tradiționale, inclusiv cele religioase. În perioada comunistă reglarea normativă s-a dorit făcută prin mecanisme autoritare, întemeiate ideologic (încercarea cea mai cunoscută fiind promovarea așa-numitului *Cod al eticii și echității socialiste*). Societatea românească nu a fost ca urmare una a imoralității sau a amoralității, ci mai degrabă a fost „lipsită de experiența modernă a eticului". Fiecare din cele două mecanisme reglatoare au stimulat nu tendințe emancipatoare, ci virtuți[1] de felul sacrificiului și supunerii. Acestea încurajează comportamente deviante, precum „egoismul sălbatic", în care nu ții seamă de ceilalți (cu corolarul acestuia: indiferentismul moral), disprețul față de minorități, subordonarea (sau chiar substituirea) moralei față de juridic. Or, în societățile moderne, toate aceste răspunsuri la problema comportamentului moral în viața publică sunt inadecvate. Autorii invocă aici –, dar fără a o numi explicit – o înțelegere rawlsiană a societăților moderne: fiind caracterizate printr-un pluralism al opțiunilor morale, filosofice, religioase, ideologice fundamentale, aceste societăți cer funcționarea eficientă și activă a mecanismelor morale de reglare a conflictelor sociale. La un moment dat e sugerată ca soluție experiența contractuală.

---

[1] Cum nu voi avea prilejul să discut în alt loc problematica virtuților, să notăm aici ideea lui M. Daly că cel puțin următoarele virtuți pot fi resemnificate într-o perspectivă feministă: dreptatea, curajul și temperanța (cumpătarea) ca virtuți morale, precum și prudența ca virtute intelectuală (MM: 2002, 174).

Concluzia e limpede: lipsa moralei în societatea românească nu e o virtute, ci mai curând o tară a slabei ei dezvoltări. Ca urmare, pe măsura dezvoltării societății, substitutele ei religioase sau ideologic-autoritare nu mai au capacitatea de a regla modul în care funcționează relațiile dintre oameni (îndeosebi în spațiul public); astfel morala ajunge să apară tot mai mult vizibilă și mai eficace.

5. Con-venirea

Am ajuns, în sfârșit, la miezul filosofiei morale formulate de MM. Autoarea indică succint și aparent simplu ideea subiacentă de morală pe care o are în vedere. Morala, scrie ea, este „înțelepciune de a trăi împreună ca individualități între altele, ca vieți între altele, nu împotriva, în contul sau în locul altora" (2002, 22). Morala cuprinde norme, virtuți și valori specifice; iar caracteristica definitorie a acestora e capacitatea de oferi „repere cât mai puțin frustrante sau constrângătoare în privința integrității, autoexpresiei și reciprocității, înțelese drept coordonate esențiale ale identității și drept condiții ale împlinirii personale" (p. 190).

Cititorul avizat va fi observat deja de ce am spus că această formulare este numai „aparent" simplă: căci face apel – deși nu spune explicit – la concepte care vin din filosofii morale precum cea kantiană, cea aristotelică, sau din etici feministe și ginomorfice, pe care le aranjează într-un arhitectonică specifică.

Rostul acestei secțiuni va fi acela de a cerceta conceptele centrale pe care MM le pune la lucru pentru a lămuri înțelegerea pe care ea o oferă moralității: cel de convenire (de „convenabilitate", așa cum preferă

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

MM să îl numească) şi cel de empatie. Voi încheia cu câteva remarce asupra stilului de construcţie teoretică morală propus de MM. Cartea pe care mă voi baza este MM (2002).

5.1. *Convenirea.* Chiar prin titlul, pus în latineşte, al cărţii sale: *Convenio*, MM doreşte să sublinieze ideile centrale ale filosofiei sale morale. De aceea, e folositor să pornim prin a ne apleca asupra sensurilor pe care le are acest termen latin[1]. În plus, este folositor să ne uităm şi la familia lui „convenio":

> *Convenio, -veni, -ventum, - venire* 1. a veni împreună, a veni din toate părţile, a se întruni, a se reuni, a vizita; 2. – *in manum mariti*, a se mărita; 3. a acuza, a urmări pe cineva; 4. a fi de acord, a se potrivi; 5. a conveni cuiva; *condiciones*. 6. *pax convenit*, pacea s-a încheiat; 7. *bene convenit alicui cum aliquo* = stau în bune relaţiuni.
> *Convenientia*: acord, potrivire, simetrie, armonie
> *Conventia* şi *conventum*: învoială, înţelegere, convenţie
> *Conventus*: 1. adunare, întrunire; 2. corporaţie; 3. jurisdicţie; 4. colonie aşezată în provincie; 5. învoială: *ex conventu*
> *Conveniens* (1), *ntis*, *p.pr.v. convenio*: adj. potrivit, în acord; - *tempori oratio* o cuvântare potrivită la momentul.

---

[1] Cum termenul *convenio* este foarte frecvent – este între cele mai folosite o mie cuvinte latine – am considerat că e suficient să utilizez aici un dicţionar deloc sofisticat. Vezi *Dicţionar latin – român*, publicat pentru uzul elevilor de M. Stăureanu la Editura Scrisul Românesc, Craiova (în perioada interbelică); v. şi Guţu, Gh. (2007), *Dicţionar latin – român*, Humanitas, Bucureşti (intrările pentru termenii *conveniens* şi *convenienter* sunt preluate din această lucrare).

Convenienter: adv. potrivit, – *cum natura vivere* a trăi în conformitate cu natura.

MM (2002, 12) observă că cel puţin trei sensuri pentru *convenio* sunt păstrate în folosirea pe care i-o dăm formelor lui de azi. În primul (când zicem: „Îmi convine să ...") referenţialul este dat de interesele individuale. Ceva este „convenabil" atunci când corespunde acestora. E important aici să notăm o caracteristică esenţială a acestei corespondenţe. Nu avem aici, desigur, ideea obişnuită din abordările economice, a maximizării intereselor individuale. Cred că mai curând e aici presupusă ideea lui H. Simon de satisficienţă[1] (ceva e satisficient atunci când este satisfăcător şi, de asemenea, suficient pentru a atinge obiectivele propuse).

Acest sens dă seamă de susţinerea că fiecare persoană în parte se orientează spre ceea ce este convenabil, spre convenabilitate. Însă el nu exprimă corect ceea ce doreşte MM să ia ca înţeles al lui *convenio*, fiindcă restrânge foarte mult şi lasă în afară lucruri esenţiale. (Acesta e motivul principal pentru care în cele ce urmează voi ezita să vorbesc despre „teoria convenabilităţii", cum face MM, şi voi prefera să spun: „teoria convenirii"[2].)

---

[1] MM nu face niciunde referiri la Simon. Dar concepţia acestuia îi era cunoscută. Aceasta i-a devenit familiară prin intermediul cursurilor din Facultatea de Filosofie (din anii 1976-1978) ale lui C. Zamfir. Profesorul Zamfir a coordonat lucrarea de licenţă elaborată de MM.

[2] Cum voi sublinia în secţiunea 5.3, acest nume trebuie folosit cu multe precauţii, ţinând seamă de statutul teoretic cu totul special al acestei „teorii".

Un al doilea sens pentru *convenio*, pe care îl putem detecta din intrările lui din dicționar, este: „se cuvine să...". Acesta balansează între două direcții. Pe de o parte, acel „se" trimite la ideea se universalizare: când zic: se cuvine să fac ceva, nu mă mai raportez de la interesele sau preferințele mele individuale, ci am în minte o acțiune care corespunde intereselor tuturor celor vizați. Sensul moral este evident aici[1]. Ba, mai mult, aici – susține MM – nu avem a face o agregare sumativă a intereselor individuale. Sensul e acela de a veni împreună, a veni din toate părțile, a se armoniza împreună. MM ia acest sens ca central pentru abordarea sa și îi dă o folosire extinsă: este „venire împreună, cotrăire, intersimțire" (2002, 41).

De pe acum putem accentua pe faptul că acest adaos face distincția de cel de-al treilea sens pentru „*convenio*". Spunem: „cutare și cutare au convenit să...", între actori s-a născut un acord, o potrivire, o simetrie, o înțelegere, un târg. Conceptele normative de învoială și convenție intervin acum hotărâtor. Convenirea ia forma *cuvenirii*: "o distribuire convențională în care anumiți oameni distribuie altora ce li se *cuvine* acestora, ba chiar stabilesc ei înșiși ce e dezirabil pentru alții" (2002, 48).

E semnificativ faptul că cea mai cunoscută definiție a convenției e dată în termenii teoriei matematice a jocurilor (v. de exemplu Lewis: 1969, 76). În general, o convenție este definită ca un echilibru stabil într-un joc necooperativ, repetat în mod indefinit. În acest caz e în interesul fiecărui jucător să urmeze o

---

[1] Chiar dacă, așa cum am notat ceva mai devreme, e un sens slab.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

anumită strategie dacă toţi ceilalţi (sau aproape toţi ceilalţi) o urmează. În plus, spunem că avem de-a face cu o convenţie doar dacă credem că un comportament de tipul adoptat de jucători nu se impune ca fiind constrângător (deci când acest echilibru nu e considerat de aceştia ca singurul posibil).

Pentru MM convenţia (ca expresie sintetică a abordărilor contractuale din filosofia moral-politică modernă) este în unele situaţii potrivită pentru a înţelege comportamentul moral; dar, pentru MM, convenţia are un rol mai curând marginal în analizele etice. Mai mult, scrie ea, „în numeroase cadre de abordare argumentarea mea se va îndrepta tocmai într-o direcţie opusă, spre identificarea acelor contexte în care morala este orice altceva, dar nu convenţie" (2002, 12). Motivul care susţine această delimitare este clar: convenţia e un concept legat doar de raţiune, nu are în sine şi o dimensiune de afectivitate, de empatie.

Convenţia ne duce către înţelegerea moralei doar în sens de normă. Ea se concentrează pe ideea de corectitudine, de justeţe morală. Iar lucrul acesta presupune un mecanism subtil prin care un grup particular (cel care instituie convenţia) se transformă într-un „noi neîngrădit"; un „noi" care se universalizează şi care astfel vrea să exprime (şi să îşi apropriezc) neutralitatea şi se metamorfozează într-o măsură a obiectivităţii. Pe de altă parte, dorinţa de a atinge neutralitatea face ca în apelul la convenţie persoana să apară doar ca un ceva abstract – nu ca fiinţă concretă, ca „aproapele" nostru. Morala care este astfel promovată „ne cere mai degrabă să nu lezăm decât să ne pese" (2002, 15); e deci doar raţională, rece, nu însă şi empatică.

În concluzie, abordarea etică pe care o construieşte MM e prioritar legată de al doilea sens al lui

„*convenio*”: cel în care avem explicit și la temelie venirea împreună, con-venirea. Convenirea, pentru MM (2002, 12-13), se reazemă pe trei piloni (sau: opțiuni metaetice).

Mai întâi, e propusă o înțelegere incluzivă a subiectului moral. Cine este acel „noi” moral? – Pentru MM în acest loc avem una dintre principalele alegeri conceptuale. În abordările tradiționale ale moralității, subiectul moral era (deși într-un mod ascuns și disimulat) un construct cultural specific – binar, ierarhic și hegemonic – pe care se baza dominația modelelor bărbătești ale normativității. Dar, consideră MM, această restricție este nelegitimă: subiectul moral trebuie desmărginit. El trebuie să includă nebinar și neierarhic toate ființele umane (femeile, ca un caz cu valoare paradigmatică), precum și, într-un respirație ecologistă, categorii largi de ființe non-umane.

În al doilea rând, mecanismele puse la lucru de convenire sunt plurale. Convenirea cere nu doar alegere rațională, ci și empatie: nu doar negociere și convenția care rezultă, ci și o stare interioară de acceptare. “În multe cazuri, înțelegerile noastre sunt rezultatul unor experiențe comun împărtășite, indiferent dacă ele sunt sau nu comunicate propozițional. Această înțelegere este rezultatul empatiei, al cotrăirii, intersimțirii, împărtășirii unor nevoi și experiențe comune.”[1]

Al treilea pilon este cel mai complex. MM tratează convenirea ca un simț moral al „nostru”, ca o capacitate morală a noastră. Dar atunci convenirea stă la baza ideii înseși de acțiune morală; este, cum spune

---

[1] Desigur, convenirea nu e posibilă dacă nu este realizată o anume concordanță cu interesele, preferințele celor implicați. În acest sens restrâns, convențiile asigură convenirea (2002, 58).

MM într-un limbaj kantian, „o condiţie structurală a modurilor noastre de viaţă”[1].

MM (2002, 47) accentuează că ideea de con-venire nu se poate reduce la cea de pluri-convenabilitate, adică de realizare separată, chiar dacă în acelaşi context, a intereselor individuale. Dacă aşa ar sta lucrurile, con-venirea ar fi doar o formă de acord raţional hobbesian. Or, din cel puţin două motive lucrurile nu stau astfel. Primul e acela că o astfel de identificare ia ca dată construcţia subiectului moral, a acelui „noi” la care ne raportăm. (Or cel mai adesea acel „noi” este înţeles în mod limitativ, aplicabil prioritar bărbaţilor şi excluzând în chip exemplar femeile.) Al doilea e că în convenire nu intervine doar ceea ce este raţional, ci şi empatia, ca element definitoriu pentru afectivitate.

Exemplul cel mai lămuritor privind felul în care funcţionează convenirea este extras de MM din teologia creştină (ortodoxă). În *Vechiul Testament* era asumată schisma dintre transcendenţă şi imanenţă, dintre om şi Dumnezeu. Structura ontologică (şi în acelaşi timp morală) presupusă era una de subordonare, de dominaţie. Or, trecerea de la legământul vechi-testamentar la creştinism este

> expresia paradigmatică a unei «*convenio*», venire împreună, cotrăire, intersimţire. Rolului lui Dumnezeu Stăpân îi ia locul omul fiu. Legea nu este îndurată, ci ea se naşte din această unitate. Împlinirea ei nu înseamnă acceptarea raţională a unui imperativ exterior cel mai adesea opus

---

[1] Voi reveni asupra acestei chestiuni mai jos în secţiunea 5.3.

> pornirilor naturale omenești – căci ea nu e cenzură, ci împlinirea umanului prin divin. Legea nu se îndeplinește (execută), ci se împlinește din noi, în noi și între noi; ea nu e contra naturii noastre sensibile, ci dă seamă de aceasta așa cum dă seamă și de imperativele divine. (MM: 2002, 41)

Momentul ontologic (și deci și moral[1]) hotărâtor este acela în care Maria acceptă în mod liber Cuvântul: „Fie mie după Cuvântul tău!" *(Luca,* 1:38). Din acel moment, relația dintre Dumnezeu și oameni se metamorfozează (2002, 46). Dintr-una a legământului rece, a respectării Legii, ea devine cea a iubirii; în relația treimică: Dumnezeu – Eu – Tu se stabilește nu o convenție, ci o convenire. Altfel zis, nu o relație exterioară, ci una interioară. Convenirea indică „atât aspectul interior, subiectiv, cel de stare sufletească, cât și aspectul obiectivabil, cel de raționalizare a relației. Nu dreptatea, ci iubirea este împlinirea Legii. Nu intelectului nostru îi este adresat acest mesaj, ci nouă ca persoane, ca întreg".

Acestea fiind zise, să trecem acum la conceptul de empatie.

5.2. *Empatia.* Empatia este capacitatea subiectului moral de a se situa, a se așeza în locul altuia. Cazul paradigmatic de descoperire empatică, pe care cred că MM de asemenea îl consideră astfel, este cel al lui Buddha (MM: 1999, 63). Sau, aș sugera, e cazul lui Lear, cel care, abia când ajunge pribeag sub stihiile furtunii, îi înțelege pe cei aflați în nevoi:

---

[1] Această concluzie decurge – am văzut acest lucru în secțiunea 2 – din aceea că faptele sunt întotdeauna morale.

> „Voi, despuiați și oropsiți ai sorții, / Pe vremea asta unde vă pitiți, / Sub lovitura ei necruțătoare, / Cu capul gol și costelivi de foame, / Și-mbrăcămintea numai găuri toată, / Să țineți piept urgiilor furtunii? / De voi nu mi-a păsat până acum. / Te vindecă, mărire, așadar: / Îndură tot ce-ndură nevoiașii, / Aruncă-le prisosul tău și cerul / Arată-l astfel mai puțin nedrept" (Shakespeare: 1963, Actul III, scena 4).

În eticile raționaliste (cele care pun la lucru conceptul de convenție) norma morală, consideră MM (2002, 117), presupune dezinteresul reciproc (sau oarecum, dacă ne gândim la Rawls: vălul ignoranței); o teorie a dreptății nu poate fi deci decât o teorie a imparțialității. Dar prin apelul la ideea de convenire se creează o altă lume, care face loc empatiei. Trei consecințe ale unei astfel de poziții sunt imediate.

Prima se referă la natura normelor sau virtuților acceptabile: ele trebuie să stea sub imperativul convenirii. Anume, ele trebuie[1] să poată răspunde pozitiv unor întrebări de felul: *Mi-ar conveni să fiu tratat după această normă dacă aș fi în X situație?* (Accentuez: aici acest „mi-ar conveni" trebuie luat nu într-un sens legat de realizarea unor interese personale, ci în cel de venire împreună, de con-venire.) O normă morală ar urma deci să aibă capacitatea de a furniza o acceptabilitate convenientă. De pildă, celebrul principiu al diferenței al lui Rawls poate fi reformulat – extins, susține MM –

---

[1] Ca să nu fie nicio confuzie, accentuez că toți acești „trebuie" care apar în text aici nu au caracter moral; ei vizează cerințe asupra teoretizării etice.

astfel: drept este ceea ce e con-venient inclusiv pentru cei mai dezavantajați membri ai unui grup (2002, 117).

A doua consecință este aceea că eticile coerente cu ideea de con-venire trebuie să fie ecologiste: ele trebuie să includă ca subiecți morali și făpturile non-umane. Capacitatea de a empatiza nu este specifică oamenilor. Dacă reușim să lăsăm la o parte prejudecățile antropomorfice, putem sesiza empatia și în comportamentul multor altor specii animale (de Vaal: 2019, 156 și urm.).

Cum se vede, MM își dorește ca abordarea sa etică să fie cât mai incluzivă. Și anume în două direcții: pe de o parte, să extindă apelul la perspectiva rațională prin încorporarea empatiei – în acest fel convenirea cuprinde în sine atât atitudinea rațională cât și trăirea empatică; pe de altă parte, sa facă loc cât mai multor subiecți morali. „Am învățat să prețuiesc cunoașterea întreagă: deopotrivă pe cea rațională și pe cea empatică. Și morala întreagă, inspirată din principii, consecințe și îngrijire. Am învățat să mă cred moral și o făptură între alte făpturi, nu doar un om între alți oameni" (MM: 2016, 245-246).

A treia consecință privește natura empatiei: distinctă de raționalitate, empatia este conexabilă cu afectivitatea. Empatia presupune o cotrăire care nu poate fi formulată explicit în cunoaștere de tip propozițional (2002, 116); ea este dispoziția care face posibilă grija[1] (2002, 138).

---

[1] De aici nu decurge însă că empatia este predilect femeiască, atrage atenția MM; chiar dacă femeile sunt mai apropiate de practici ale grijii, de aici putem conchide numai că astfel se naște o predispoziție mai mare spre empatie.

Ce ne face să empatizăm cu alte fiinţe (umane sau nu) este comuniunea prin experienţe împărtăşite (v. pe larg despre acestea în MM: 1999, cap. IV; 2002, 200):

> Ca situare în locul altuia, empatia presupune experienţe comune sau analoage. Împreună cu toţi oamenii eu am nevoi comune (bazale: hrană, îmbrăcăminte, adăpost; de securitate; de relaţii afective; nevoie de sociabilitate; nevoia de prestigiu şi de autoîmplinire – cel puţin în schema maslowiană a trebuinţelor). Unele dintre ele nu sunt doar nevoi umane, deci empatia poate fi extinsă la alte fiinţe decât cele omeneşti. Nevoile sunt comune, doar modurile lor de satisfacere sunt diferite. (2002, 115)

Cred că aici merită să insistăm puţin asupra distincţiei pe care o face MM (2002, 115) între empatie şi imaginaţia binevoitoare. MM susţine că, dacă în principiu nu pot avea aceleaşi experienţe cu o altă fiinţă, atunci eu nu îi înțeleg experienţele în mod genuin. De pildă, un bărbat nu poate empatiza la modul propriu cu o femeie care are experienţa naşterii. Dar, continuă MM, a ne opri aici ar fi greşit. Căci, chiar dacă nu pot empatiza cu acea altă fiinţă, eu pot manifesta o imaginaţie binevoitoare şi plină de simpatie faţă de ea. Imaginaţia binevoitoare este o formă de înţelegere raţională şi de procesare a informaţiilor pe care le am; dar acea imaginaţie este şi plină de simpatie: iar simpatia ne duce la afectivitate[1] (la tratarea celuilalt nu

---

[1] Cred totuşi că distincţia dintre empatie şi o astfel de imaginaţie nu e aşa de clară cum o vede MM. Căci dacă o femeie poate avea experienţa naşterii, dar nu a avut-o

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

ca obiect, ci – zice MM – ca „nevoie vie"). De aceea, chiar cu aceste precizări, apelul la empatie este extrem de larg – îndeajuns de larg pentru ca ea să poată fi considerată ca temelie a moralității.

O scurtă remarcă: deși nu dezvoltă îndeajuns de mult această idee – preluată de la A. Baier (1986) – MM (2002: 152) consideră că un concept care poate ajuta mult în înțelegerea raporturilor morale dintre oameni e cel de *încredere*: aceasta fiindcă încrederea e cea care mediază între rațiune și sentiment[1]. Încrederea pune la lucru atât rațiunea rece, cât și iubirea; astfel ea nu e legată de un anume gen, ci dimpotrivă încearcă dă dea seamă de ambele.

Întrucât poartă în sine atât rațiunea, cât și sentimentul, încrederea ar putea în principiu să reprezinte o contrapondere la morala raționalist-contractualistă. MM este atrasă, în acest sens, de îndemnul lui Baier: „Să ne încredem mai mult și să contractăm mai puțin". Acest îndemn nu cere înlocuirea unor structuri normative cu altele, ci numai o rebalansare.

În lumea actuală, în care prevalează inegalitățile, încrederea, zice MM, este expresia unei schimbări doar dezirabile. MM nu e îndeajuns de clară

---

niciodată, în ce sens se poate spune că poate avea empatie și nu doar imaginație binevoitoare față de experiența de a naște a altei femei?

[1] După Baier, conceptul de încredere are foarte multe fațete. La un capăt al spectrului este încrederea care derivă din realizarea unui contract; iar la celălalt capăt este de pildă încrederea pe care o are un bebeluș – și care derivă din sentiment.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

de ce prevalența inegalităților ar sta în calea instaurării unei stări de încredere între oameni. Explicația nu este însă dificil de găsit: inegalitățile sunt derivate din rolul central pe care îl au în societatea actuală structurile binare și ierarhice – cu corolarul lor: relațiile de dependență și de dominare. Or, în situații în care astfel de relații sunt norma, e pe deplin probabil ca încrederea socială să fie blocată.

O paranteză metodologică. Voi menționa, pe scurt, una dintre procedurile teoretice de argumentare folosite de MM. E vorba de apelul la experimente mintale. Un experiment mintal constă în a imagina o lume posibilă, diferită de cea actuală, reală, și a identifica în ea situații care de obicei nu apar în aceasta din urmă, sau în care acestea au o probabilitate mult mai mare să se întâmple acolo; iar analiza lumii imaginare ne permite să tragem concluzii aplicabile și celei reale, actuale.

Iată cum curge construcția unui astfel de experiment mintal. Cunoaștem faptul că societățile tradiționale au avut, iar cele contemporane încă includ multe discriminări de gen. Fiecare femeie poate fi subiect al multor discriminări. Dar să ne imaginăm o lume, nu foarte diferită de cea în care trăim, în care însă ți se poate întâmpla ție, o persoană care este acolo femeie, orice din ceea ce se poate întâmpla în lumile reale unei oarecare femei. În această lume imaginată este prezent în fața fiecărei locuitoare a ei întreg pachetul discriminărilor ei posibile ca femeie. Nu numai ceea ce i se poate întâmpla efectiv unei anumite femei în cursul vieții, ci ce i s-ar putea întâmpla efectiv oricărei femei (MM: 2004a, 19 – 23). În această lume imaginară locuitoarelor ei li se întâmplă astfel de lucruri care nu ar fi putut avea loc sau s-ar fi petrecut mult mai rar dacă se năşteau bărbaţi. Aceasta este problema care motivează experimentul mintal. Iar răspunsul pe care îl putem dori, arată MM, este acela de a determina principiile etice (normative) care vor putea să indice atât ce e rău cu lumea imaginată, cât şi – de dorit – soluţii de îndepărtare a discriminărilor existente. Or, tocmai plecând de la această lume putem compara capacitatea diferitelor teorii etice de a da răspunsuri acceptabile[1].

Vreau să subliniez că apelul la experimentul mintal e diferit de şi nu trebuie confundat cu metoda empatiei sau a imaginaţiei binevoitoare. El are alte prezumţii şi alte obiective.

5.3. *Statutul teoretic al teoriei convenirii.* Am fi tentaţi să considerăm că MM propune în cartea sa *Convenio* o teorie morală – o etică – nouă. Sigur, sunt multe pasaje care ar părea să conteze în favoarea acestei interpretări. Cred însă că lucrurile sunt mai complicate. Teoria ei a convenirii are un alt statut teoretic decât cel al unei (alte) etici.

Să ne amintim caracterizarea dată convenirii ca o capacitate morală a noastră, ca simţ moral (2002, 13). Plecând de aici, MM susţine că aceasta este „o condiţie structurală a modurilor noastre de viaţă". Cu alte cuvinte, apelul la conceptul de convenire are – folosesc aici o formulă kantiană – un caracter transcendental: ea e condiţie a constituirii moralităţii.

---

[1] Pentru alte exemple de folosire a experimentului mintal vezi MM (2006, 42 şi 185) sau MM (2002, 19 şi 117).

Prin urmare, prin convenire nu construim o anumită etică, ci mai degrabă chestionăm condiţiile care se pot pune asupra eticilor posibile. Teoria convenirii nu este o teorie a moralității (adică: o etică), ci mai curând o metaetică (sau chiar o meta-metaetică). Ea nu întreabă: este sau nu moral să fac X? Ea face altceva: mai întâi, defineşte fiecare context particular în care intervin conceptele morale. Apoi, identifică acea dimensiune a moralei relevantă în context şi o reconstruieşte ca dimensiune a con-venirii. În sfârşit, „problema fundamentală este atunci aceea de a determina care sunt acele cadre morale în care acţionăm ca persoane motivate de convenire. Ce etică dă seamă mai bine de această situaţie?" (2002, 12)

Aşadar, obiectivul pe care şi-l propune MM prin teoria convenirii nu e acela de produce o nouă etică, ci de a stabili condiţiile în care o anumită teorie etică e capabilă să ofere o înţelegere satisfăcătoare a unei sau alte situaţii morale. Acesta e de altfel şi direcţia în care MM (2002) a analizat eticile tradiţionale, dar şi cele feministe, ginomorfice sau ecofeministe: ce aduc ele nou şi ce pot spune ele despre anumite contexte particulare.

Teoria convenirii este, deci, o teorie transcendentală care arată cum pot fi formulate răspunsuri corecte şi pertinente la provocarea ridicată de feminism. Ea are un caracter comprehensiv, incluziv. Dar această proprietate este nu în ciuda, ci dimpotrivă în concordanţă cu abordările feministe.

Voi încheia secţiunea de faţă cu două observaţii. Prima e că această modalitate de a înţelege teoria convenirii justifică metoda aleasă de MM de a introduce conceptul de convenire: nu accentuând direct asupra felurilor în care acesta intervine în diverse contexte sau situații particulare, ci tratându-l ca un „un produs secundar al aplecării mai insistente asupra altor teme și argumente. Conceptul de convenire va rezulta așadar ca un construct bogat în interior, chiar dacă forma lui pe dinafară nu va fi direct vizibilă" (2002, 13).

A doua observație este că, fiindcă se aplică oricăror situații, îndeosebi celor pe care le întâlnim cotidian, convenirea poate da seamă de caracterul moral al conceptelor morale mai puțin tari; ea indică faptul că atunci când spunem, de exemplu, că cineva este neobrăzat sau că ceva se cuvine noi facem evaluări morale. Ca urmare, teoria convenirii legitimează apelul la conceptele morale mai slabe (pe care le-am discutat mai devreme în secțiunea 4).

6. Autonomie și emancipare

Între exemplele de opoziții binare, construite într-un mod ierarhic, MM (1995, 50; v. secțiunea 2) l-a dat pe cel dintre autonomie și dependență. Ca în toate celelalte dăți, în astfel de construcții conceptuale unul dintre termenii opoziției (autonomia) primește un statut superior, iar ființelor umane cărora li se atașează cel de-al doilea (dependența) vor avea un statut inferior, non-independent: sunt un non-ceva, non-autonomie.

Înțelegerea standard a autonomiei, arată MM, este următoarea. Mai întâi, autonomia definește însuși subiectul moral: „conceptul generic atașat subiecților moralei, în etica raționalistă, este cel de autonomie" (MM: 2002, 108; v. și 68n). Rațiunea este așadar conținută în conceptul de autonomie ca definitorie;

căci, chiar etimologic vorbind, autonomia este capacitatea cuiva de a-şi da singur legi, norme.

Aici desigur că autorul invocat este Kant (2002, 72). Pentru Kant, autonomia (raţională) este temeiul libertăţii şi demnităţii. Ea dă seamă de capacitatea de a acţiona moral. Autonomia raţională, la Kant, este incompatibilă cu acceptarea unui rol pentru afectivitate sau „înclinaţii". Or, aşa cum ştim, pentru Kant acţiunea morală este din datorie, iar nu din înclinaţie. Sentimentele sunt eliminate in evaluarea morală; iar empatia, în consecinţă, nu are niciun loc în morală. Citând-o pe Noddings, MM (2002, 139) notează că autonomia e bazată pe *logos* (astfel a fost privilegiat limbajul drepturilor) şi respinge *eros*-ul (accentul pe reciprocitate, pe relaţional).

O a doua trăsătură a înţelegerii standard a autonomiei este aceea că – la fel ca şi în cazul altor opoziţii binare ierarhice – autonomia apare ca proprietate doar a unora dintre fiinţele umane; ea restrânge clasa subiecţilor morali. În particular, femeile sunt scoase în afara autonomiei şi deci a moralităţii (chiar şi de Kant – MM: 2004a, 52n). *Eros*-ul este feminin, *logos*-ul este masculin: de aceea reciprocitatea, afectivitate, sinele relaţional nu au semnificaţie morală. De aici se naşte dependenţa şi, în urmarea ei, dominaţia: raporturile dintre făpturile umane sunt de inegalitate. Problema este că, atunci când cei care interacţionează sunt inegali, morala nu îşi află locul (2002, 142).

Această structură standard a opoziţiilor este, pentru MM, inacceptabilă. (Repet, problema nu e aceea că există astfel de opoziţii; problema este că le construim conform unor patternuri, de pildă ca opoziţii binare ierarhice.) Opoziţia autonomie /dependenţă trebuie să fie destructurată, reconstruită. Iar instrumentul teoretic la care se poate apela este feminismul politic. Scopul acestuia constă exact în „reconfigurarea și resemnificarea unor distincții de tipul: dependență-autonomie, patriarhat-parteneriat, public-privat, grijă-dreptate, producție și reproducere" (2004a, 39). Acest feminism al autonomiei are în miezul său cerința ca femeile să își numească, definească, teoretizeze, valorizeze experiențele, astfel încât ele să se debaraseze de mentalitatea ancilară[1] (2004a, 201).

Reconfigurarea distincției autonomie/dependență nu înseamnă însă pentru MM respingerea ideii de autonomie. Dimpotrivă, ideea de autonomie devine pentru MM centrală în construcția filosofiei sale moral-politice: „Cred că o politică este lipsită de scop moral dacă nu urmărește să conducă la creșterea gradului de autonomie al persoanei" (MM: 2004a, 25). *Drumul spre autonomie* nu e doar titlul unei cărți, ci este formula unui real manifest.

La o primă vedere, întreprinderea pe care o pornește MM pare însă șubredă, chiar inconsistentă. Aceasta pentru că – uneori fără necesare precauții – MM mărturisește că abordarea sa e îndatorată fundamental lui Kant. (Kant, zice ea (2016, 186), este „primul bărbat al minții mele".) Or, cum am văzut, potrivit lui Kant autonomia exclude orice sentiment[2] și

---

[1] MM consideră că acest obiectiv – înțeles în concordanță cu ideea de pluri-convenire – este cel mai bine instanțiat în paradigma liberală: feminismul este posibil nu în pofida liberalismului, ci în consecința lui (MM: 2002, 184).

[2] Nu pot intra aici în detalii și nu voi discuta locul sentimentului de respect în filosofia practică a lui Kant.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

deci apelul la convenire pare nu doar redundant, ci și incoerent[1].

Nu cred că MM a răspuns explicit acestei observații. Dar, în diferite contexte, ea a oferit mai multe sugestii de contracarare a acesteia. Una dintre ele constă în ideea de a avea o înțelegere mai extinsă, mai comprehensivă a ideii de autonomie. MM (2002, 181; 2004a, 25) ia în discuție în acest sens propunerea lui Hoagland de a apela nu la autonomie, ci la *autokenonie*. Etimologic, e vorba de considerarea sinelui *(auto)* în comunitate *(koinonia)*. Dacă în cazul autonomiei raționale subiectul moral e considerat separat, indiferent față de ceilalți, persoana care posedă autokenonie e un sine în comunitate, unul între alții, dar fără a se dizolva și își pierde identitatea. Autokenonia este autonomie, dar în plus promovează auto-expresia și reciprocitatea. Reciprocitatea presupune însă empatia, presupune deci capacitatea de veni împreună – altfel zis convenirea.

Ceea ce urmărește MM este să atingă un concept care nu exclude, ci este cât mai incluziv. În contextul de față, ea se arată prietenoasă față de cel de autokenonie fiindcă acesta pune împreună, nelezând niciuna din cele două valori, atât autonomia, cât şi reciprocitatea, şi mai degrabă le echilibrează[1].

---

[1] E oarecum surprinzătoare interpretarea kantiană pe care o dă MM poruncii creștine (*Iubește-l pe aproapele tău ca pe tine însuți!*) în termenii imperativului categoric: „trebuie să respecți umanitatea din persoana oricărui altui om și cea din propria persoană întotdeauna ca scop și niciodată numai ca mijloc" (MM: 2016, cap. „Devenind nevastă"). MM tratează în acest loc iubirea (la modul general: afectele) ca un produs secundar, posibil chiar neactualizat al respectului.

Din momentul în care sinele e privit şi relaţional autonomia primeşte o altă semnificaţie: sinele nu mai este un atom singular. Relaţiile sinelui în comunitate nu sunt numai cele reci, contractuale şi convenţionale, ci impun tratarea celuilalt – repet acest lucru – ca nevoie vie.

Câteva consecinţe ale acestei abordări sunt esenţiale. Mai întâi, autonomia poate fi înţeleasă îndeajuns de larg, de comprehensiv încât să nu se rezume la raţiune, ci să includă toate elementele care definesc convenirea. În al doilea rând, autonomia personală, astfel definită, cere extinderea clasei făpturilor cărora ea li se aplică cu sens. Femeile cad acum sub specia autonomiei. Pornind de aici, MM dezvoltă ideea că autonomia, înţeleasă ca intrinsec coerentă cu convenirea, trebuie să fie pusă în centrul abordărilor politice feministe.

> Consider că autonomia personală a femeilor este un scop în sine, un ideal, scopul colectiv şi raţiunea acţiunii colective a feminiştilor. ... Cele mai importante diferenţe între feminişti referă la mijloacele de a atinge acest ţel ideal: mai multe drepturi şi libertate, mai puţină discriminare şi prejudecăţi (în special pentru feminismul liberal), mai multă dreptate de gen socială şi economică, oportunităţi egale (pentru feminismul socialist), sau mai mult acces în exprimarea şi valorizarea diferenţelor de gen (în special pentru feminismul radical). Ca ideologie, feminismul e întotdeauna contextual şi convenabil unei anumite categorii. (MM: 2007b, 198)

---

[1] Acelaşi lucru îl face şi etica grijii (MM: 2002, 130).

Realizarea acestei autonomii a femeilor are un nume precis: *emanciparea* lor. Aceasta nu mai constă azi în imitarea personajului normă (a bărbatului); înseamnă, azi, ca femeile să își afirme, revalorizeze – ontologic, epistemologic, etic și politic – aspectele femeiești ale vieții lor. Iar rezultatul este, din nou, incluziv: construirea unui concept de „omenesc mai aproape de ginomorfism și nu doar de andromorfismul tradițional" (MM: 1999, 140).

Aceste obiective au nu doar trăsături generale. Pentru MM e întotdeauna de dorit să particularizăm, să contextualizăm și să ne ferim de ispita universalizării. Emanciparea este realizată în momente, locuri diferite în chipuri cât se poate de specifice. În România, de exemplu, arată ea, procesul de emancipare socială a fost mai curând un proces de sus în jos. În perioada comunistă, „emanciparea formală a româncelor s-a produs «cu voie de la stăpânire», luând chipul egalitarismului comunist: muncă, venituri și status aproximativ egale, indiferent de gen" (2006, 106). Post-comunismul s-a caracterizat prin ceea ce MM numește democratizare și, în particular, feminism „room-service", anume prin „impunerea unei legislații sensibile la problematica de gen în țările central și est-europene prin autoritatea unui actor politic internațional, în particular european, înainte de recunoașterea publică și de prezența în programele politice interne a unei asemenea necesități și problematici"[1] (MM: 2004a, 257).

---

[1] Vezi și MM (2004b, 208), unde acest tip de feminism e catalogat ca un substitut superficial al unui feminism politic local.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

*

Prin analizele pe care le-am făcut în acest eseu am încercat să acopăr liniile mari ale filosofiei morale a Mihaelei Miroiu. Nu pretind că am reușit pe deplin. Căci multe idei formulate în lucrările ei au rămas necercetate, ba chiar nenumite. Voi da doar două exemple. Mai întâi, nu am investigat modul în care ea a discutat abordările etice tradiționale sau contemporane. E drept, am indicat un motiv puternic în acest sens – faptul că teoria convenirii are un statut teoretic special – dar ar fi fost totuși folositor să fi intrat, chiar și în treacăt, în măruntaiele analizelor făcute de MM. În al doilea rând, deși am indicat rolul perspectivei feministe în constituirea teoriei convenirii, nu am exploatat-o îndeajuns pentru a evidenția detaliat și precis cum aceasta a in-format această teorie.

Sper însă că eseul meu va fi cândva continuat, poate tocmai pornind de la aceste omisiuni. Căci cred că există multe idei formulate în lucrările publicate de MM care, puse în prim-plan, se vor dovedi incitante și folositoare.

Referințe bibliografice

Baier, A. (1986). "Trust and Antitrust", *Ethics*, 96, pp. 235-248.

Bucur, M., Miroiu, M. [MM] (2019). *Nașterea cetățeniei democratice. Femeile și puterea în România modernă*, București: Humanitas.

De Vaal, F. (2019). *Suntem îndeajuns de inteligenți pentru a înțelege inteligența animalelor?*, București: Humanitas.

Grimshaw, J. (1986). *Feminist Philosophers, Women's Perspectives on Philosophical Traditions*, Hertfordshire: Harvester.

BCU CLUJ - CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Grünberg, L. (1972). *Axiologia și condiția umană*, București: Editura Politică.

Îndreptarea legii (1962), București: Editura Academiei.

Lewis, D.K. (1969). *Convention. A Philosophical Study*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Miroiu, M. [MM] (1995). *Gândul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană*, București: Alternative.

Miroiu, M. [MM] (1999). *Societatea retro*, București: Trei.

Miroiu, M. [MM] (2002). *Convenio. Despre natură, femei și morală*, ed. a II-a, Iași: Polirom.

Miroiu, M. [MM] (2004a). *Drumul către autonomie: teorii politice feministe*, Iași: Polirom.

Miroiu, M. [MM] (2004b). "State men, market women. The effects of left conservatism on gender politics in Romanian transition", *Feminismo/s*, 3, pp. 207-234.

Miroiu, M. [MM] (2006). *Neprețuitele femei*, Iași: Polirom.Miroiu, M. [MM] (2007a). *Dincolo de îngeri și draci: etica în politica românească*, Polirom, Iași.

Miroiu, M. [MM] (2007b). "Communism was a State Patriarchy, not State Feminism", *Aspasia*, 1, pp. 197-201.

Miroiu, M. [MM] (2011). "What is Left from Democracy? Electoralism and Populism in Romania", *Perspective politice*, 4, 2, pp. 7-21.

Miroiu, M. [MM] (2012). "Ideologii politice: o perspectivă etică", în Miroiu, M. (coord.), *Ideologii politice actuale*, Iași: Polirom.

Miroiu, M. [MM] (2013). "Morality in Politics, or the Politics of Morality? «Neo-Purification» in Romania", în Majima, S., Muresan, V. (eds.), *Applied Ethics: Perspectives from Romania*, Hokkaido: Hokkaido University Press, pp. 209-228.

Miroiu, M. [MM] (2016). *Cu mintea mea de femeie*, București: Cartea Românească.

Miroiu, M. [MM], Miclea, M. (2005). *R'Estul și Vestul*, Iași: Polirom.

Murdoch, I. (1970). *The Sovereignity of Good,* London: Routledge.

Murdoch, I. (1992). *Metaphysics as a Guide to Morals*, New York: Penguin Books.

Pasti, V., Miroiu, M. [MM], Codiţă, C. (1996). *România: starea de fapt*, Bucureşti: Nemira.

Putnam, H. (1981). *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam, H. (1992). *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*, revised ed., Cambridge, Mass.: The Belknap Press.

Roşca, D. D. (1934). *Existenţa tragică. Încercare de sinteză filosofică*, Bucureşti: Fundaţia pentru Literatură şi Artă Regele „Carol II".

Searle, John R. (1995). *The Construction of Social Reality*, New York: Free Press.

Shakespeare, W. (1963). *Regele Lear*, Bucureşti: Editura Tineretului; traducere de Mihnea Gheorghiu.

Wheeler, J.A. (1990). Information, Physics, Quantum: The Search for Links, în Zurek, W. (ed.), *Complexity, entropy, and the physics of information. The proceedings of the Workshop on complexity, entropy, and the physics of information, held May - June 10 1989 in Santa Fe, New Mexico*, New York: Westview Press, pp. 3-28.

XI

REDUCERE ŞI EXTENSIONALITATE

Rândurile de mai jos reprezintă un comentariu la lucrarea lui Mircea Dumitru[1]. Ipoteza de bază a autorului, pe care o voi reda în chiar cuvintele sale, îmi pare a fi următoarea: „distincţia dintre limbajul extensional şi cel intensional este una din supoziţiile constitutive ale controversei dintre realism şi antirealism". Desigur, aici e mai degrabă un ghem de probleme, nu una singura, pusă direct şi explicit. Totuşi, autorul indică unele strategii de punere la lucru a acestei ipoteze. Bunăoară: a) cercetarea trăsăturilor logice ale cadrelor lingvistice preferate de realişti şi, respectiv, de antirealişti (dacă acestea trebuie să fie limbaje de ordinul întâi; dacă trebuie admişi condiţionali, predicate dispoziţionale, ori modalităţi fizice – de pildă, prin acceptarea enunţurilor nomologice etc.); b) cercetarea compatibilităţii dintre tezele realiste şi cadrele lingvistice intensionale; c) cercetarea compatibilităţii dintre tezele antirealiste şi cadrele lingvistice extensionale (de pildă: există vreo conexiune între acceptarea funcţiei predictive şi respingerea funcţiei explicative a ştiinţei de către antirealişti, şi felul în care se raportează ei la limbajele extensionale; d) cercetarea compatibilităţii dintre tezele antirealiste şi cadrele lingvistice intensionale (s-ar putea încerca ipoteza că antirealismul antrenează cerinţa , „adoptării principiului că limbajele intensionale sunt inacceptabile pentru reconstrucţia raţională a limbajului ştiinţei") etc.

---

[1] Dumitru, M. (1989). „Cuantificarea modalităţilor şi teoria reprezentanţilor (counterparts). Supoziţii intensionale şi extensionale în construirea logicii modale a predicatelor", în *Revista de Filosofie*, nr. 6, pp. 597-607.

Raportul dintre ipoteza de bază şi aceste încercări de punere a ei la lucru cred ca ar putea fi caracterizat în felul următor: ipoteza de bază e un *nucleu generator* al diferitelor strategii de felul celor numite aici. Ceea ce înseamnă, mai întâi, ca şi în cazul în care o strategie particulară nu duce la rezultatele dorite, se înfundă undeva sau chiar se dovedeşte incorectă, ipoteza de baza stă încă în picioare, rămânând să se sprijine pe una din celelalte strategii de punere a ei la lucru. În al doilea rând, fiecare astfel de strategie solicită premise suplimentare (şi adesea specifice) faţă de cele solicitate de ipoteza de bază; de pildă, atunci când se cercetează compatibilitatea dintre antirealism şi limbajele extensionale apar probleme privitoare la ce înseamnă explicaţia, nomicitatea etc. În al treilea rând, desigur că unele din aceste strategii sunt mai tari, altele mai slabe. Ipoteza de bază – potrivit căreia distincţia extensional / intensional e constitutivă controversei realism / antirealism – poate conduce aşadar la programe de cercetare mai mult sau mai puţin ambiţioase. Astfel, a dovedi ca antirealismul nu e compatibil cu o reconstrucţie modală a ştiinţei e un program tare; dar a sugera că el e compatibil cu reconstrucţia acesteia în cadre extensionale – e un program mai slab. Într-adevăr, în acest ultim caz putem să procedăm fie şi numai studiind istoria efectivă a antirealismului; dar în

BCU BUCUREŞTI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

primul caz componenta descriptivă nu este suficientă: programul vizează o situație de drept. În al patrulea rând, ipoteza de bază pare compatibilă cu o familie mai largă de interpretări. Acestea se nasc îndată ce încercăm să precizăm ce înseamnă unii termeni care apar în formularea ei: „supoziție", „extensional" ori „intensional". Spre a conchide asupra acestui aspect: ipoteza de bază cred că poate fi caracterizată ca un program de cercetare metateoretică, generator de strategii mai concrete, pentru a căror apreciere avem standarde mai precise, acceptate printr-un consens mai ridicat.

Cu aceasta, voi reveni la sugestia că ipoteza de bază este sălașul unui ghem de probleme. Pentru a face mai limpede intenția comentariului meu, voi spune mai întâi care e poziția pe care o am față de ipoteza de bază a lui Mircea Dumitru. Desigur ca în favoarea ei există o anumită evidență. Cea mai puternică îmi pare sa fie faptul istoric că, în secolul nostru, abordările extensionaliste au mers mână în mână cu cele empiriste; or, empirismul e una din orientările influente antirealiste – iar B. van Fraassen, citat ca extensionalist, este, prin al său „empirism constructiv", unul dintre cei mai de seamă promotori ai antirealismului în filosofia de astăzi a științei. Apoi, noii realiști au fost adesea susținători ai recunoașterii rolului modalităților în înțelegerea coerenta a științei.

Problema e însă dacă ipoteza poate fi tranșată la acest nivel. Eu cred că nu: „compatibilitățile" și „incompatibilitățile" pe care le invocă autorul trebuie dovedite *logic,* nu istoric. Este sigur că antirealismul e compatibil cu teza extensionalistă? Or, lucrul acesta abia trebuie probat. Iar pentru a produce o atare probă, cred că e promițător să procedăm astfel: să încercăm *reconstruirea* în anumite cadre a pozițiilor realistă și,

BCU BUCUREȘTI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

respectiv, antirealistă. Punctul meu de vedere e că avem şanse de reuşită dacă acceptăm ca preliminar reconstrucţiei un cadru intensional destul de puternic. Desigur că din faptul ca realismul va fi construit în cadre intensionale nu decurge automat şi că realismul e compatibil cu o înţelegere intensională a ştiinţei. Căci într-un caz e vorba de reconstruirea unei filosofii a ştiinţei, în celălalt de reconstruirea ştiinţei. Tot aşa, dacă antirealismul va fi reconstruit în cadre intensionale, nu decurge că el nu e compatibil cu o înţelegere extensională a ştiinţei; astfel, felul în care sunt reconstruite cele doua poziţii filosofice nu tranşează încă în favoarea sau împotriva ipotezei de bază a autorului.

Dar, odată ce vom fi făcut această reconstrucţie, vom avea o altă perspectivă asupra respectivei ipoteze[1]. Anume, o putem înţelege într-un mod *mai precis.* Ce înseamnă aceasta? Am menţionat că ipoteza de bază poate fi interpretată în chipuri diferite, în funcţie de sensul care e acordat unor termeni cheie: „supoziţie", „extensional", „intensional". Dacă punctul de vedere al autorului se bazează pe teza că termenul „extensional" are un sens bine precizat, independent de anumite supoziţii de natură logico-semantică, atunci cred că el nu este corect. Părerea mea e că înţelesul termenului „extensional” depinde de anumite contexte în care acesta este utilizat. Or, un atare context este şi cadrul logico-semantic în care sunt reconstruite poziţiile realistă şi antirealistă. În funcţie de acele cadre, orizontul în care domneşte extensionalul se mută mai încoace sau mai încolo.

---

[1] Nu este aici locul să insist asupra acestei chestiuni. În lucrarea *Realitate şi practică socială* Bucureşti, 1989, § 3.2, am încercat să realizez o astfel de reconstrucţie, în cadre semantice explicit asumate. Poziţiile „realismului naiv", „realismului metafizic" şi „interior" (cu mai multe variante, între care au fost discutate cel „intern" al lui H. Putnam şi cel „local" sau "reflexiv" susţinut în lucrare) au primit o formulare precisă, în termeni logico-semantici.

În continuare voi indica două aspecte particulare, în speranţa că ele vor reuşi să limpezească aceste consideraţii.

1. Două tipuri de extensionalism

Exemplul clasic de cadru extensional e furnizat de logica predicatelor de ordinul întâi (cu identitate). O reconstrucţie extensională a unei teorii este, paradigmatic, o reconstrucţie a acesteia în logica de ordinul întâi. Ceea ce trebuie accentuat aici e următorul lucru: cadrul extensional e folosit la nivel teoretic. O teorie este extensională în sensul că limbajul în care ea este formulată este extensional. Bunăoară, teoria mulţimilor e construită în cadrul acestei logici, într-un limbaj conţinând fie un singur predicat primitiv – relaţia de apartenenţă – în varianta Zermelo-Fraenkel, fie unul binar (acelaşi) şi altul unar, in varianta lui Bernays. Acest tip de extensionalism este *sintactic*.

Daca însă teoria e formulată într-un limbaj intensional, în care apar deci termeni modali, nu mai putem vorbi de un extensionalism la nivel sintactic. Se pot construi teorii modale ale mulţimilor (K. Fine), ale probabilităţii (Kyburg-jr., van Fraassen etc.), ale teoriei jocurilor şi deciziei (D. Lewis etc.) şi aşa mai departe. De asemenea, reconstrucţiile unor teorii mai complexe

BCU BUCUREŞTI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

– precum mecanica clasică, termodinamica, mecanica relativistă – s-au realizat în cadre care poseda trăsături intensionale.

Mai e posibilă, relativ la aceste teorii, o abordare de tip extensional? Da – însă va fi vorba de un alt tip de extensionalism – unul *semantic*. Pentru a cerceta proprietățile metateoretice ale unei teorii construite în logica predicatelor de ordinul întâi se proceda astfel: se determinau modelele teoriei și se studiau proprietățile acestora. În cazul unei teorii care are trăsături sintactice intensionale situația e însă mai complicată. Anume, se construiesc modele pentru partea neintensională a teoriei, urmând ca trăsăturile intensionale să fie recuperate pe o altă cale: acestea sunt reconstruite ca surogate, ca produse derivate ale *relațiilor* dintre modele. De pildă, dacă avem o teorie modală a mulțimilor, se construiesc mai întâi modele pentru teoria nemodală. Apoi, se caută raporturile semantice corespunzătoare trăsăturilor modale ale teoriei. O condiție ca: x aparține în mod necesar mulțimii y ar putea fi atunci corelată cu – de exemplu[1] – condiția ca în orice model al teoriei în care există y să existe și x și x sa aparțină lui y. Sau, să luăm exemplul discutat de Mircea Dumitru: dacă într-o teorie apare o propoziție de forma „Este necesar că p", atunci aceasta poate fi corelată cu condiția: în orice model al teoriei, p este adevărată. Teoria contrapărților a lui D. Lewis este extensională; dar e vorba de un extensionalism semantic, nu sintactic[2].

---

[1] Corelarea nu este unică! Diferite strategii semantice pot duce la traduceri diferite ale aceleiași expresii a teoriei.

[2] Există o presupoziție aici: lumile posibile să funcționeze pentru limbajul modal considerat precum modelele pentru

Susţinându-şi punctul de vedere, D. Lewis scrie: „Raţionamentul modal poate fi înlocuit cu unul nemodal, obişnuit (autorul are in vedere raţionamentul extensional – *n.ns.)* despre lucruri posibile. Dat fiind un argument modal obscur, îl putem traduce într-unul nemodal, sau în mai multe argumente nemodale. Odată ce avem un argument nemodal, avem standarde clare de validitate; şi odată ce avem traduceri nemodale ale premiselor, putem să le înţelegem atât de bine cât e nevoie pentru a le judeca dacă sunt credibile"[1]. În acelaşi sens, Mircea Dumitru îl citează pe van Fraassen: potrivit lui, dacă vom cuantifica asupra stărilor fizice posibile, asupra sistemelor fizice posibile, atunci limbajul ştiinţei va putea fi luat ca extensional, deşi posedă trăsături modale; J. D. Sneed procedează analog: el realizează o extensionalizare semantică a teoriilor ştiinţifice considerate.

Or, autorul lucrării pe care o avem aici în vedere nu deosebeşte între cele două genuri de extensionalisme. Distincţia este însă necesară. În primul rând, dacă o facem, înţelegem că unele exemple, invocate către sfârşitul lucrării, privitoare la existenţa unor contexte puternic intensionale care ar pleda în favoarea caracterului ireductibil intensional al limbajului ştiinţei, apar într-o alta lumină. Anume, atunci când vorbim despre caracterul „ireductibil" al modalităţilor care apar într-un anumit discurs, susţinerile

---

o teorie. Şi e satisfăcută, dacă clasa propoziţiilor adevărate *despre* o lume are aceeaşi structură ca şi clasa propoziţiilor adevărate la un model.

[1] D. Lewis, *Anselm and Actuality*, în *Philosophical Papers*, vol. 1, Oxford Univ. Press, 1981, p. 10.

noastre vor fi eliptice; aceasta, pentru că avem a face cu o asumare implicită a unui cadru semantic particular, *în raport cu care* discursul modal (sintactic) respectiv se dovedește „ireductibil" – adică neextensionalizabil. Prin urmare, această susținere se dovedește a fi *relativă la puterea cadrului extensional semantic considerat*. Astfel, în raport cu teoria contrapărților[1] a lui D. Lewis, considerata aici, enunțurile contrafactuale rămân intensionale; ele sunt prea puternice din punct de vedere intensional pentru a putea fi extensionalizate în cadrul dat. Dar, dacă se construiesc *alte* cadre extensionale semantic, se poate argumenta că și lucrul acesta este posibil. Analiza unor atare expresii, propusa de R. Stalnaker, sau chiar de către Lewis în *Counterfactuals*, sunt exemple in acest sens.

În al doilea rând, trebuie accentuat că deosebirea dintre cele două feluri de extensionalisme este *funcțională:* în ambele cazuri pot fi folosite limbaje (extensionale) de aceeași putere. Însă *cum* sunt folosite acestea? De aici decurge deosebirea, pentru că termenul „extensionalism sintactic" e folosit pentru a descrie anumite trăsături ale limbajului unei teorii, în timp ce termenul „extensionalism semantic" e folosit pentru a descrie trăsăturile limbajului în care e formulată

---

[1] Cred că, în genere, nu e de dorit să adăugăm limbii noastre tot soiul de barbarisme, precum e și acesta. Am putea lua din limbă cuvinte – chiar neologisme – pentru a vorbi în românește despre acea *counterpart theory* a lui D. Lewis, zicând: „teoria replicilor", „teoria omologilor" (cum a propus Mihail-Radu Solcan) sau, așa cum prefer eu, „teoria pandanților". Aici voi rămâne totuși la terminologia folosită de Mircea Dumitru, pentru a fi mai limpede despre ce vorbim.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

semantica acelei teorii (bunăoară, e vorba de trăsăturile limbajului în care descriem modelele teoriei și relațiile dintre ele).

2. Reducerea logicii modale a predicatelor (LMP) la teoria contrapărților (TCP)

La temelia ei, ipoteza de bază a autorului – o repet: distincția extensional / intensional e constitutivă controversei realism / antirealism – conține sugestia că o problematică epistemologică (anume, controversa realism / antirealism) ar putea, într-un anume sens, să fie reconstruită într-un context logico-semantic (anume, distincția extensional / intensional), care vizează trăsăturile logice ale unor cadre lingvistice.

Aici propun să răsturnăm perspectiva: deci, să abordăm cu uneltele epistemologiei extensionalizarea logicii modale a predicatelor (care e o chestiune logico-semantică). Într-adevăr, cred că raportul pe care, urmându-l pe D. Lewis, îl are în vedere Mircea Dumitru atunci când vorbește de raportul dintre LMP și TCP este *reducerea* primei teorii la a doua.

Să pornim de la susținerea lui D. Lewis privind posibilitatea de a trasa, într-o anumită manieră, reducerea LMP la TCP. În ce consta această reducere? Se au în vedere următoarele lucruri: a) există o traducere a fiecărui enunț al LMP într-unul al TCP; b) unor teoreme ale LMP le corespund prin traducere teoreme ale TCP; c) unor teoreme ale LMP le corespund prin traducere enunțuri care nu sunt teoreme ale TCP; d) există enunțuri ale TCP care nu sunt traducerea niciunui enunț al LMP (TCP e, așadar, mai bogată decât LMP).

În plus, așa cum spune explicit D. Lewis, TCP și LMP sunt legate prin faptul că au același domeniu și, de aceea, par să furnizeze două strategii rivale de formalizare a discursului nostru modal[1]. Ele apar astfel ca teorii competitive, între care se impune o alegere. D. Lewis numește mai multe rațiuni care cântăresc în favoarea TCP, între care, cum am văzut, se află și avantajele unei abordări extensionale: standarde clare de validitate a raționamentului, de apreciere a credibilității ipotezelor făcute etc. Astfel, TCP respinge ca false unele principii modale, și anume, pe baza unor raționamente extensionale, principii a căror îndreptățire a fost multe decenii dezbătută și care au fost acceptate de mulți dintre susținătorii LMP. De pildă, principiul lui Becker:

> (Bl) Dacă o propoziție e necesară, atunci e necesar că e necesară

sau al lui Brouwer:

> (B2) Dacă o propoziție e posibil să fie necesară, atunci e adevărată.

etc. Totuși, raportul dintre LMP și TCP este ceva mai complicat: TCP nu vrea să fie numai o teorie competitivă (și mai bună) decât LMP; ea vrea să ofere *fundamentul* LMP. Ce înseamnă acest lucru? Un răspuns ar putea fi următorul: TCP este un prealabil al LMP, tot așa cum, de pildă, este logica propozițiilor pentru logica predicatelor sau cinematica pentru dinamică. Nu aceasta este însă intenţia adeptului TCP: când zice că TCP e fundamentul LMP, el înţelege că cea din urmă e *reductibilă* la prima, că putem reduce conceptele modale la concepte ale TCP, iar principiile modale la principii ale TCP. Relaţia dintre cele două teorii e una de reducere: TCP reduce LMP.

---

[1] D. Lewis, *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, în *Philosophical Papers*, vol. 1, p. 29.

Dar prin aceasta problema este abia pusă. Dacă avem în minte conceptul de reducere propus de E. Nagel[1], propriu-zis nu am avea o reducere, pentru că nu toate teoremele lui LMP sunt păstrate de teoria reductivă TCP. Pe de altă parte însă, toate conceptele lui LMP sunt reduse la concepte ale TCP (cu ajutorul funcţiei de traducere). Dacă am lua doar acel fragment al LMP care e validat de TCP, atunci am putea spune că, într-adevăr, potrivit criteriilor lui Nagel, 1) acesta e redus la TCP; şi 2) TCP conţine noi principii, imposibil de dedus din LMP (sau din fragmentul ei validat; TCP e mai bogată.

Există însă o problemă dificilă care se iveşte în acest loc: s-au formulat abordări alternative ale relaţiei de reducere. Th. Kuhn ar putea replica astfel: TCP trebuie să opereze o *preparare*[2] a LMP pentru a o reduce (bunăoară, să selecteze un anumit fragment al ei); dar această operare, exact în acea formă, nu e proprie LMP. Unii logicieni s-au îndoit într-adevăr de unele principii ale LMP, dar nu de *exact* acelea pe care le respinge TCP.

---

[1] E. Nagel, *The Structure of Science*, London, 1961, pp. 337- 354.

[2] Tot aşa cum, pentru a fi redusă la mecanica relativistă, cea clasică trebuie preparată, de pildă reducându-i-se domeniul de valabilitate la viteze mici în raport cu cea a luminii. Cf. Th. Kuhn, *Schimbarea teoriei ca schimbare de structură. Comentariu asupra formalismului lui J.D. Sneed*, în *Istoria ştiinţei şi reconstrucţia ei conceptuală*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 487.

Pe de altă parte, Kuhn şi Feyerabend s-au îndoit de faptul că prin reducere se recuperează în întregime teoria supusă acestei operaţii. Putem reduce un enunţ al LMP în care apare expresia „e necesar că" în TCP la „este adevărat în toate lumile posibile", dar înseamnă aceasta că noţiunile celor două teorii sunt identice? Să ne gândim la o analogie cu exemplul standard: fie m_1 masa clasică şi m_2 masa relativistă; chiar dacă (sub condiţia că vitezele sunt mici) se arată că pentru orice obiect x toate măsurătorile efectuate dau $m_1(x) = m_2(x)$, totuşi nu putem conchide că masa clasică e identică cu masa relativistă. Cum scria Feyerabend, „diferite mărimi, bazate pe concepte diferite, pot să dea valori identice ale instrumentelor de măsurare, fără să înceteze a fi mărimi diferite"[1]. Acum se poate argumenta la fel, că deşi susţinerea că propoziţia p este necesară va fi admisă atunci şi numai atunci când admitem şi susţinerea că propoziţia p este adevărată în toate lumile posibile, totuşi aceasta nu ne constrânge să considerăm că a fi necesar şi a fi adevărat in toate lumile posibile sunt — în contextul dat, când se aplică propoziţiilor — concepte identice. Or, dacă e astfel, înseamnă că extensionalizările semantice, chiar dacă formal sunt acceptabile, nu furnizează *ipso facto* fundamentul logicii modale.

---

[1] P. Feyerabend, *Consolations for the Specialist*, în Lakatos, I., Musgrave, A. (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p. 222.

Ar mai fi și un alt argument în acest sens. Se admite adesea, ca ceva evident, că

> (N) Dacă o propoziție e adevărată in toate lumile posibile, atunci ea este necesară.

Dar este așa? Iată un argument în sensul dorit: să demonstrăm propoziția

> (N') Dacă o propoziție nu e necesară, atunci există o lume posibilă în care ea este falsă.

care se obține din (N) prin contrapoziție. Pentru aceasta, să procedăm astfel:

1. *p* nu este necesară. (supoziție : antecedentul lui (N'))
2. Non-*p* este posibilă. (din (1))
3. Este posibil ca *p* să fie falsă. (din (2))
4. Este necesar ca o lume posibilă să aibă loc. (supoziție)
5. Este posibil ca, în același timp, *p* să fie falsă, iar o lume posibilă să aibă loc. (din (3) și (4))
6. Există o lume posibilă în care *p* este falsă. (din (5))
7. Dacă *p* nu e necesară, atunci există o lume posibilă în care *p* este falsă. (din (l) și (6) – q.e.d.)

Este valid acest argument? Pentru a vedea dacă e așa, trebuie să vedem dacă premisele sale se susțin și dacă trecerile de la o propoziție la alta sunt corecte. Să începem cu cea de-a doua chestiune. Trecerile de la (1) la (2) și de la (2) la (3) sunt simple; mai complicată e cea de la (3) și (4) la (5). Ea se bazează pe următorul principiu logic:

> (8) Dacă *p* este posibilă și *q* este necesară, atunci conjuncția dintre *p* și *q* este posibilă.

care e un *principiu modal* și e valabil în multe sisteme de logică modală. Trecerea de la (5) la (6) presupune că lumile posibile sunt entități maximale. Dar și o altă chestiune e dificilă: în (5) se afirmă că ceva este posibil; în (6) că există ceva. Cum se poate trece de la posibil la existent? J. Pollock[1] argumentează că sunt necesare premise tari, care presupun noțiunile modale – de pildă, principiul:

> (W) Dacă *w* este o lume posibilă, atunci în mod necesar *w* este o lume posibilă.

La rândul ei, premisa (4) pune probleme: de ce ar fi necesar așa? Spre a o justifica, J. Pollock se bazează pe concepția lui Plantinga, potrivit căruia lumile posibile sunt construite din elemente mai simple (anume stări de lucruri). Or, un posibilist ca D. Lewis – pentru care lumile posibile sunt entități neanalizabile, primitive – nu va fi de acord cu această analiză. El va trebui să o susțină pe alte temeiuri (bunăoară, cu ajutorul unei teorii despre ce înseamnă că o lume posibilă este lumea actuala; dar, la rândul ei, o atare teorie poate stârni obiecții).

---

[1] J. L. Pollock, *Plantinga on Possible Worlds*, în J. R. Tomberlin, P. van Invagen, *Alvin Plantinga*, D. Reidel, 1986, pp. 123-126.

Ce rezultă de aici? Mai întâi, că reducerea are presupoziţii de natură mai adâncă; ultimul aspect discutat, în care se menţionează problema naturii lumilor posibile, problema actualităţii etc., sugerează că aceste presupoziţii sunt filosofice. Dar extrem de semnificativă îmi pare şi o altă concluzie: un argument precum cel al lui Pollock poate fi folosit pentru a arata că extensionalizările semantice, care apelează la ideea de lume posibilă, nu furnizează un fundament pentru logica modală. Se poate, desigur, demonstra că, de pildă, *p* este necesară dacă şi numai dacă e adevărată în toate lumile posibile, dar aceasta încă nu înseamnă că necesitatea e redusă la adevărul în toate lumile posibile. Şi aceasta pentru că argumentul *presupune* validitatea unor raţionamente modale şi credibilitatea unor premise modale – deci teoria modalităţilor apare ca un prealabil al încercărilor de reducere[1].

În particular, mă îndoiesc de faptul că încercarea de a reduce LMP la TCP are sorţi de izbândă. Dar acesta e un argument în sensul că în discursul nostru, de pildă în cel asupra științei, rămâne un element intensional ireductibil. Or, aceasta e o concluzie concordantă cu cea dorita de Mircea Dumitru. Numai că nu vad încă nicio legătură între această situație și chestiunea realismului și anti-realismului. Cum am menționat mai devreme, probabil că felul în care ar putea să apară vreo legătură constă în putința de a construi, în cadre intensionale ireductibile (în ce fel ireductibile? – aceasta devine o problemă decisivă), a realismului (realismelor!) și antirealismului (antirealismelor!). Însă lucrul acesta abia trebuie dovedit: nu avem cum să vorbim despre realism și antirealism înainte de a le avea, într-un fel sau altul, reconstruite (iar, după câte cred, de preferință reconstrucția ar trebui să fie făcută în cadre semantice intensionale). Dacă susținem că disputa realism / antirealism are determinanți semantici – care țin de raportul extensionalism / intensionalism – atunci îmi pare deșartă pretenția de a vorbi despre ele ca atare.

---

[1] Această situaţie cred că poate fi interpretată în sensul că relaţia de reducere are o structură mai complicată decât admitem în mod obişnuit. (Cf. *Realitate şi practică socială,* § 4.1.). Potrivit punctului de vedere pe care îl susţin, ceea ce se urmăreşte aici să se arate este că reducerea LMP la TCP e relativă la LMP. Relaţia de reducere e triadică: relativ la LMP, LMP e reductibilă la TCP. În general: relativ la teoria *T'*, *T* e reductibilă la *T'*. Dar e posibil un astfel de raport? În lucrarea citată au fost cercetate doar raporturi de forma: relativ la *T'*, *T* e reductibilă la *T'*. Desigur nu aici e cazul să ne pronunţăm asupra acestei chestiuni; nu am vrut decât să atrag atenţia asupra ei.

ÎNCHEIERE:
DESPRE FUNDAMENTELE NORMATIVE ALE VIEȚII UNIVERSITARE

În vara anului 1973 veneam prima dată la Bucureşti. Terminasem liceul, luasem examenul de bacalaureat. La Bucureşti urma să dau examen de admitere la facultate – la Facultatea de Filosofie a Universităţii din Bucureşti. Contrar obiceiurilor vremii, nu mă pregătisem cu niciun profesor (nu luasem meditaţii), citisem singur atât cât mă pricepusem. Mă simţeam totuşi competitiv, fiindcă aveam un as important: marea mea descoperire, cu câteva luni înainte de concurs, fusese un manual recent apărut la Editura Politică, *Materialismul dialectic*, pe care literalmente îl devorasem. Sigur, erau câteva capitole în manual pe care le citisem ca pe nişte poveşti (eram deja obsedat de povestirile science-fiction), cu îndoială că în ele era de găsit şi conceptul. Îmi aduc aminte şi acum de capitolul în care era tratată cea de-a treia lege a dialecticii, negarea negaţiei: era în acel capitol orice, de la chestiuni metafizice la lupta dintre socialism şi capitalism; totul se lega de orice, încât îţi venea să pui sub lacăt orice cenzurare şi să te laşi cu totul în voia ispitei de a zburda lăsând deoparte orice rigoare şi orice exigenţă. Nu aşa ceva îmi doream. Dar erau părţi întregi ale manualului care, atunci, mie mi-au deschis o lume noua, de care nu ştiam. Am aflat prima data despre unele dezbateri din filosofia ştiinţei (filosofia

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

matematicii şi a fizicii, în particular a celei cuantice) sau despre structuralism. Capitolele grupate în secţiunea intitulată „Teoria cunoaşterii" m-au fascinat. Era altceva (bâjbâind, mă întrebam pe atunci totuşi ce au ele în comun cu ceea ce auzisem până atunci despre materialismul dialectic). Era acolo rigoarea mângâietoare în care mă simţeam mai în pielea mea. (Iar eu exact acest lucru căutam. Cu o vară înainte, ferm convins că voi studia matematica, găsisem în podul casei bunicilor, undeva într-un sat în Bărăgan, un alt manual, care mă uluise prin simplitatea lui, dar şi printr-o precizie şi o rigoare dezarmante: *Manualul de logică* al lui I. Petrovici. Autorul era filosof, se vedea că tratează temele din această perspectivă, a implicaţiilor mai generale ale logicii; mi-am zis: pentru mine e mai potrivită o abordare de acest fel – şi atunci m-am hotărât să merg la Facultatea de Filosofie[1].) Autorii celor patru capitole erau Mircea Flonta, Cornel Popa şi Ilie Pârvu. Cel puţin trei teme tratate în volum au însemnat atunci pentru mine deschiderea unor lumi noi: rolul limbajului, teoria adevărului analitic/sintetic şi apriori/aposteriori. Îndeosebi ultima temă. Era tratată şi din perspectivă filosofică (ce tipuri de cunoştinţe avem) dar şi din perspectiva logicii (teoria adevărului). Pe de o parte aveam impresia că dădusem peste un tărâm cu totul nou; dar pe de alta nu eram deloc sigur că înţelesesem ceea ce citisem, când poate doar crescusem la paroxism întrebările mele.

---

[1] A existat şi o altă împrejurare care m-a determinat să vreau să studiez filosofia. Eram spre sfârşitul clasei a XI-a când am împrumutat de la biblioteca Liceului „B.P. Haşdeu" din Buzău, unde eram elev, un exemplar al cărţii *Situaţia clasei muncitoare din Anglia* de F. Engels. Nu îmi amintesc de ce am ajuns să o citesc; dar impresia pe care a avut-o cartea asupra mea a fost copleşitoare. Cum se ştie, Engels avea şi un talent literar extraordinar. (Când eram student în anul al III-lea aveam un curs de istorie a marxismului, în care am studiat numai operele de tinereţe ale lui Marx şi Engels. Exista un volum care cuprindea lucrările celor doi de până prin 1844; stăteam atunci colegii şi citeam cu glas tare poemele lui Engels.) Imaginea nedreptăţilor sociale din Anglia mijlocului de secol XIX pe care o dezvăluia Engels era profundă; aceasta, alături de spectrul unei lumi a egalităţii au fost două idei care m-au tot urmărit de atunci.

Concursul la probele scrise trecuse. Primisem o notă îndeajuns de mare, iar mulţi dintre ceilalţi candidaţi primiseră note îndeajuns de mici, încât ştiam că puteam să mă comport chiar dezastruos la proba orală (filosofie) şi tot aş fi avut o medie care să mă asigure că voi deveni student. (Şi era oarecum stringent să trec concursul de admitere: în acel an tocmai intrase în vigoare o lege care trimitea candidaţii declaraţi admişi la facultate nu pe băncile universităţilor, ci în armata cu termen redus – opt luni de armată, spre deosebire de cea regulată, care însemna exact un an şi patru luni, şi care era inevitabilă dacă nu luam acel concurs. Or, dacă ar fi fost să merg acel an şi patru luni de armată îmi era clar că şansele mele de a mai parcurge vreodată studiile universitare scădeau simţitor.) În acea zi se susţinea proba orală. Erau două comisii, iar rândul meu venea spre seară târziu (chiar începuse să se întunece). Eram cu ambii mei părinţi în Bucureşti; ţin minte cum în acea seară mama a venit la mine, pe holul din faţa sălii unde se ţinea examenul, şi mi-a spus, cu un ton scăzut şi îngrijorat, că a auzit alte mame, la rândul lor venite cu copiii, vorbind că una dintre comisii (evident, se va dovedi că era exact cea la care fusesem repartizat) e mult mai aspră: cine va avea nenorocul să fie examinat de membrii aceleia ar fi bine să își ia adio de la obiectivul de a deveni student. Și aceasta fiindcă din ea făcea parte profesorul Flonta, care – de ce oare exact acum?! – se întorsese din Germania. Îmi aduc aminte că informația nu m-a tulburat decât foarte puțin (cum ziceam, mă simțeam deja admis, oricare ar fi fost nota pe care urma să o primesc). Eram curios să îl văd pe profesorul Flonta. Citisem cu minuție capitolele sale din manual, speram că înțelesesem îndeajuns de mult. (Dar din păcate nu știam că perspectiva pe care o adoptase în manual era deja pentru dânsul istorie: eu eram un fel de piagetian, câtă vreme perioada din Germania însemnase mult pentru profesorul Flonta în apropierea de filosofia analitică.)

Am plecat confuz de la proba orală (pe atunci, sediul Facultății de Filosofie era în clădirea în care azi e numai Facultatea de Drept). Primisem o notă mare, știam că luasem examenul. Dar mai important fusese faptul că nu întâlnisem un căpcăun, ci o persoană care îmi zâmbise și care chiar avusese un fel de dialog cu mine. În locul răcelii pentru care mă pregătisem, avusesem în față o căldură blajină care dădea încredere, iar nu încordare. Unul dintre subiectele pe care trebuise să îl tratez se referea la rolul științei în societate. Țin minte că la un moment dat încercasem să vorbesc despre locul pe care îl avea știința într-o societate socialistă (era în manual, iar eu bănuiam că e neapărată nevoie să amintesc acest lucru). Dar profesorul Flonta intervenise calm: Bine, bine, treci peste asta. Încearcă mai curând să vorbești despre progresul științific. – Mi-a fost limpede că în viitor trebuia să mă ghidez după alte valori decât cele care păreau să fie dominante.

Atâta fusese prima mea experiență universitară. Am plecat din nou în orașul meu, pentru o vară în care am început să studiez logica, cea clasică, dar și cea matematică, de unul singur și citind ce găseam. Pe profesorul Flonta l-am reîntâlnit mult mai târziu. Un an întreg universitar făcusem armata la vânătorii de munte, la Câmpulung-Muscel, alături de ceilalți colegi. Abia în anul doi dânsul ne preda – ca atâtor alte generații – cursul de teoria cunoașterii (făceam împreună atât cursul, cât și seminarul).

Anii petrecuți în facultate au reprezentat pentru cei din generația mea o perioadă de mare deschidere intelectuală. Trecuse epoca stalinistă a închistării. Dimpotrivă, ceea ce fusese interzis pentru generațiile anterioare pentru noi era obligatoriu (marii clasici ai filosofiei, de la Platon la Aristotel la Kant și la Hegel). Iar dacă din cursurile noastre a lipsit ceva, a fost exact marxismul. Chiar cursul dedicat marxismului se oprea la scrierile lui Marx de prin 1843. Am avut colegi care se plângeau că nu studiază marxismul în facultate și, de aceea, au format un cerc informal de studii marxiste, în cămin. (Îmi amintesc că, atunci când ei au ajuns să studieze *Capitalul*, am făcut cu unul dintre ei un troc: am dat un exemplar din lucrarea lui Marx pe *Frații Karamazov*.)

Ce a urmat pentru mine după reîntâlnirea cu profesorul Flonta pesemne că a fost comun multor alți colegi, care în anii '70 sau '80 am studiat filosofia în București. Aș vrea să disting aici între două aspecte. Mai întâi, a fost tot ansamblul a ceea ce am putea numi relația dintre profesor și student. (Nu îmi place defel să

BCU BUCUREȘTI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

încerc să invoc raporturi înălțătoare și metafizice, să vorbesc despre ideile de maestru și de discipol. Probabil că s-ar putea încerca să fie descrise și astfel relațiile studenților profesorului Flonta cu dânsul. Dar nu cred că astfel s-ar reda exact în ce au constat acestea. Relația maestru-discipol este una aristocratică, verticală; pe cea dintre profesor și student am privit-o întotdeauna ca una mai degrabă orizontală – de respect și chiar de prietenie. În acest sens nu pot folosi vorbe mari, când cele de zi cu zi cred că exprimă mult mai bine ceea ce am trăit.) Am învățat să gândim într-un anumit fel, să fim în stare să tratăm problematici diverse cu rigoare și cu înțelegere. Am învățat ce înseamnă să respecți munca performantă, cât de important este să pui temelii puternice, să îți clădești casa pe stâncă, încât oricât va cădea ploaia, vor veni râurile mari ori vor sufla vânturile, ea să nu cadă. Mi-aduc aminte că la cursul profesorului Flonta aveam seminarii pentru care trebuia să fi citit numai trei-cinci pagini; și la fel s-a întâmplat, mai târziu, în anii '80, la cercul Wittgenstein. Dar la sfârșit știam cât e de important să ai bazele sigure, încât să poți apoi face ordine în diversitatea atât mare cu care te confrunți apoi. Poate la fel de important pentru lumea apărută după 1989 și în care am intrat imediat cu toții e faptul următor: profesorul Flonta ne pusese în legătură cu filosofia care se practica atunci în lume. Eram deja (fără a fi totuși conștienți încă pe deplin de acest lucru) în temă cu ideile și cu direcțiile de cercetare din universitățile occidentale.

Erau totuși atunci două lucruri care ne lipseau. Cea care atunci ne părea ca fundamentală consta în penuria de literatură la care aveam acces. Dar astăzi

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

cred că altceva era de departe mai important: nu avusesem până în 1989 posibilitatea să ne integrăm efectiv în comunităţile internaţionale de cercetare. Lipsa de fonduri de atunci şi până astăzi nu a făcut ca această situaţie să se schimbe decât prea puţin pentru majoritatea cercetătorilor. Asta vreme cât ştim prea bine cât de important este să participi la viaţa acestora. Să dau un exemplu. Evident, ca orice tânăr care îl citise pe Th. Kuhn, ştiam că uneori membrii unei comunităţi de cercetători, din diverse motive (unele chiar foarte materiale) renunţă la o anumită abordare. Chiar dacă la un moment dat înfloritoare, şi adunând împreună un număr mare de cercetători, o astfel de comunitate se poate prăbuşi realmente într-un timp foarte scurt. Am simţit şi eu consecinţele unei astfel de schimbări. În anii '80 fusesem cu totul prins de ceea ce se chema teoria structuralistă a ştiinţelor empirice, care avusese ca principali promotori pe J.D. Sneed şi W. Stegmüller. La noi în ţară profesorul I. Pârvu introdusese cu entuziasm această perspectivă. Profesorul Flonta era mai reţinut, iar eu credeam că motivul principal era acela că nu era foarte prietenos cu abordările mai curând formalizante. În ce mă priveşte, scrisesem şi câteva articole, unul publicat într-o revistă bună la acel moment, care chiar ajunseseră să fie citate. Câteva reviste importante de filosofie a ştiinţei erau oarecum dominate de autori care lucrau în această perspectivă; tineri cercetători îşi dăduseră doctoratul şi publicaseră în domeniu. Dar spre sfârşitul anilor '80 se petrecuseră evenimente cu un impact important: pensionarea şi apoi moartea lui Stegmüller, care antrenaseră pierderea unor fonduri importante, ca şi inabilitatea lui Sneed de a-şi promova ideile fuseseră factori importanţi. Aveam să aflu însă de

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

aceste schimbări mai târziu. Un moment edificator a fost Congresul mondial de filosofie de la Boston, în 1998. Am mers la sesiunea în care C.-U. Moulines, urmaşul lui Stegmüller, avea o prezentare. Erau doar cinci-şase filosofi prezenţi, nici aceia foarte entuziasmaţi. Moulines avea după părerea mea o comunicare foarte interesantă; nu încerca să fie foarte tehnic, iar ideile formulate erau proaspete şi păreau să fie fructuoase. Dar abordarea îşi trăise traiul: reacţiile de după prezentare nu au fost incitante, iar după aceea impactul lucrărilor publicate a rămas mai mult decât modest[1]. (Mai târziu, l-am întâlnit pe unul dintre cei care, tânăr fiind, avusese contribuţii importante în teoria structuralistă a ştiinţelor empirice. Nici nu mai voia să vorbească despre acea perioadă a activităţii sale.)

Şi totuşi, se construise deja în jurul profesorului Flonta un răsad pentru participarea la viaţa filosofică internaţională, ba chiar ceva mai mult: o comunitate de oameni care împărtăşeau idei comune, valori comune, norme comune de comportament. Erau mai întâi acele idei, valori şi norme care fac posibilă o activitate de cercetare în care ideile pot fi discutate, criticate, îmbunătăţite. O comunitate de oameni care se citesc (sau se pot citi şi îşi pot înţelege reciproc scrierile, chiar dacă pot fi în domenii de cercetare – filosofice sau nu neapărat – diferite), care se recunosc că fac parte din aceeaşi familie intelectuală; şi care, de asemenea, aderă la valori ferme ale muncii academice. Am învăţat aceste lucruri şi am încercat, mulţi dintre noi, să le întrupăm în alte momente, în alte locuri și în alte condiții[1].

---

[1] Sigur, când vorbesc aici de impact îl am în minte pe cel academic – care nu văd cum altfel s-ar putea măsura mai bine decât făcând apel la citările pe care le obţin lucrările.

Aș vrea să insist însă asupra unei alte chestiuni legate de valorile și de normele de care vorbeam. Repetitive, interacțiunile noastre cu profesorul Flonta se constituiau în ceea ce azi aș numi instituții: ansambluri de reguli, norme care constrâng acțiunile pe care le facem și care ne impun limitări asupra modului în care ne comportăm. Uneori e util să deosebim în felul următor între reguli și norme: regulile sunt impuse de o autoritate externă, în timp ce normele sunt interiorizate; limitarea care privește comportamentul nostru vine chiar din noi. Ar putea părea plictisitor, însă cred că încă ceva e important în ce privește instituțiile.[2]

---

[1] Am să dau un exemplu: în anul 2001 am părăsit Facultatea de Filosofie a Universității din București și am devenit profesor de științe politice la pe atunci încă recent înființata Școală Națională de Studii Politice și Administrative (SNSPA). Am avut șansa să am un număr mare de doctoranzi, foarte mulți dintre ei extrem de talentați. Cursurile mele se încadrau în ceea ce se numește teoria alegerii raționale, mai precis teoria instituțională de tip alegere rațională. *Volens-nolens*, doctoranzii au studiat operele fundamentale ale acestei abordări; aveam multe seminarii comune (care pentru ei se terminau adesea aproape de miezul nopții, în vreun bar sau un mic restaurant în care discutau în continuare ori textele indicate, ori lucrarea vreunuia dintre ei care tocmai și-o susținuse ca referat). Pentru mine, cel mai important a fost faptul că ei au devenit o comunitate în lumea academică românească (în care și azi așa ceva e încă foarte greu de întâlnit).

[2] Aici mă situez pe o anumită concepție asupra instituțiilor, cea așa-numită a echilibrului. Instituțiile sunt reguli care

constau în prescrierea acelor comportamente care au ajuns să fie acceptate de participanții la un anumit tip de interacțiuni ca fiind cele mai bune răspunsuri la comportamentul celorlalți. Pentru filosofi, probabil că cel mai cunoscut exemplu de instituție, înțeleasă în acest fel, este convenția. (Explicarea convenției în acest sens vine de la D. Lewis, *Convention. A Philosophical Study*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1969.) Convenția este o regularitate în comportamentul membrilor unui grup: ea este un echilibru stabil într-un joc necooperativ, repetat în mod indefinit. Aceasta, fiindcă este în interesul fiecărui actor să urmeze o anumită strategie dacă toți ceilalți (sau aproape toți ceilalți) urmează acea strategie. Mai mult, convenția este o constrângere care nu se impune dinafară, ci care se „auto-impune". Căci convenția implică faptul că echilibrul ar fi putut fi altfel (la stopuri ne putem imagina că se poate adopta convenția să traversăm când apare nu culoarea verde, ci cea roșie).

Adesea înțelegerea instituțiilor ca echilibre în comportamentul oamenilor e realizată apelând la ideile evoluționiste. În acest sens, o convenție este stabilită nu fiindcă a intervenit un actor care elaborează regulile sau care le aplică, ci pentru că ea este rezultatul unui proces evoluționist. Pe măsură ce oamenii interacționează, actorii tind să dezvolte anumite percepții ale mediului, preferințe, obișnuințe, abilități comune care configurează o anumită convenție (sau, mai în general, o instituție). Aceasta este așadar un echilibru stabil în comportamentul oamenilor. Sigur, uneori o convenție poate să fie codificată juridic, iar statul poate juca un rol important în impunerea și menținerea ei; dar, așa cum au accentual unii filosofi precum Hume, ori mai recent Hayek sau Sugden, în cazuri foarte importante regulile jocului sunt instituții care evoluează spontan.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Anume, am avut întotdeauna sentimentul că tipul de interacţiune pe care l-am avut nu doar eu, ci şi ceilalţi colegi cu profesorul Flonta e ceva care nu existase dintotdeauna, ci se construise la un moment dat; în acelaşi timp însă nu aş fi putut spune cu claritate când şi cum se întâmplaseră toate acestea. Şi totuşi, normele apăruseră: într-un fel oarecum natural comportamentele noastre deveniseră previzibile, fără surprize, constrânse de către acestea[1]. Mai mult, într-o lume a schimbărilor, ele păreau atât de trainice că păreau că ţin de alte resorturi decât cele cotidiene.

În acest sens poate că exemplul următor este relevant. În anii '80 participam la seminarul Wittgenstein condus de profesorul Flonta; ne întâlneam o dată pe lună, vinerea după-amiaza, în sala mică a bibliotecii Facultăţii de Filosofie. În cele două ore ne rupeam de lumea reală (evident, atunci chiar ne doream mult astfel de evadări!). În acelaşi timp, simţeam că întâlnirile noastre promovează şi exprimă valori de bază în relaţiile umane: seriozitatea în munca intelectuală, respectul pentru ce au realizat colegii ori cei de dinaintea noastră, chiar o anumită rigiditate în apărarea şi în promovarea valorilor în care credem. În noiembrie 1989 stabilisem ca următoarea întâlnire a cercului Wittgenstein să fie pe 22 decembrie la ora 14, când Radu Solcan urma să facă o prezentare. Dar 22 decembrie s-a întâmplat să fie ziua în care a avut loc prăbuşirea regimului de până atunci. Şi totuşi, Radu a venit la ora 14, cu tema făcută, la sala mică a bibliotecii. În jur totul era haos, toată lumea se mişca accelerat; or, gestul lui era semnalul că ce era important şi valoros trebuie păstrat şi urmat.

---

[1] Aici mă repet: spun că „instituţia" pe care o am în minte constă într-un echilibru stabil al comportamentelor actorilor.

În primii ani de după 1989, mai mult decât în cei care au urmat, confruntarea dintre principii şi valori care nu se suprapuneau sau chiar erau în coliziune între ele a fost vizibilă şi în Facultatea de Filosofie, dar şi, mai accentuat poate, în Universitatea din Bucureşti; de la mărunţişuri la chestiuni care sunt definitorii pentru ideea (sau instituţia) de universitate. A fost o vreme în care poziţiile erau foarte clare, distincţiile şi opoziţiile ferme. (Chiar dacă erau voci care susţineau că, dimpotrivă, nu trebuia aşa ceva. E pilduitoare, în acest sens, reacţia vehementă a unor studenţi, imediat după schimbările din decembrie '89, împotriva predării logicii în facultate: fiindcă aceasta ar solicita o rigoare opresivă şi ar pune graniţe gândirii libere.) Într-un fel, a fost atunci vremea de aur a unui normativism necesar. Profesorul Flonta a fost atunci între promotorii cei mai intransigenţi, mai fervenţi şi mai vizibili ai acestuia. Nu poţi spera să apară instituţii care să susţină excelenţa (în cazul nostru, practicarea performantă a filosofiei) dacă nu indici dintru început standarde înalte şi bine întemeiate. Comportamentul fiecăruia care încearcă să intre în comunitate ar urma să fie constrâns de acestea, iar instituţiile care se vor crea ar urma să graviteze în raport cu acestea.

Probabil că una dintre frustrările mari pe care le accentuase perioada de dinainte de 1989[1] fusese cea

---

[1] Nici acum nu sunt sigur cum ar fi cel mai bine să numesc acea perioadă. Poate că pentru întreaga epocă scursă între 1948 şi 1989 ar fi de ales între termenii „comunism" şi „socialism". Eu prefer să zic „perioada socialistă": aşa era

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

a promovării fără merit, a contraselecției (pe care chiar un bard al vremurilor nu ostenea să o denunțe). În răspăr, credeam că stă în putința noastră să formulăm principii clare privind modul în care oamenii trebuiau selectați pentru anumite funcții și poziții. Aveam in noi ceva din utopia weberiană că se poate crea o ordine rațională în societate: meritul, pur și simplu, ar trebui să definească ascensiunea pe scara socială (iar parte a acestui merit părea să fie neapărat o anumită vocație socială – să vrei să promovezi bunul public). Or, în universitate această cerință avea o expresie clară și imediată. Atunci ni se părea atât de normal să vorbim de „cetatea universitară”, expresie prin care încercam să definim în primul rând faptul că valorile care trebuiau promovate în ea erau cele ale excelenței intelectuale[1]. Pentru mine primii ani de după 1989 au fost unii în care doream să cred că ordinea normativă pe care o apreciam ca fiind cea corectă se instaurează efectiv în viața universitară. Iar exemplul profesorului Flonta era unul definitoriu. I-a sprijinit (alături de alți

---

denumită și oficial, iar evident termenul „comunism”, inclusiv din denumirea partidului unic al vremii, indica direcția, obiectivul de atins, nu însă și starea reală. Pentru perioada anilor ’80 prefer să spun că aveam o autocrație.

[1] Nu ar fi bine că legăm această expresie de ideea ruperii dintre universitate și lumea dinafara ei. La sfârșitul anilor ’90, când mai mulți colegi încercam să promovăm o implicare mai mare a universității în „cetate” (atunci aveam în vedere îndeosebi o mișcare spre „universitatea antreprenorială”), alții contrapuneau acestei imagini o alta, a universității ca mânăstire, în spatele porților căreia ești ferit de mâzga dinafară.

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

colegi ai săi din facultate) pe cei atunci tineri, care performaseră sau promiteau să performeze; și simetric –, dar cu atât mai important cu cât un astfel de comportament este atât de rar – s-a opus ca unii oameni să ocupe poziții academice pe care nu le meritau. Mi se părea normal acest lucru, era ce sperasem; și consideram că astfel de comportamente construiesc încet, dar sigur o instituție a universității pe care o puteam defini ca un ideal: o universitate concentrată spre excelență și bazată pe recunoașterea muncii performante. O muncă împlinită într-o măsură importantă din vocație, prin aceea că servește „adevărului" necontaminat de interese individuale (fapt care îi conferea o legitimitate suplimentară).

Îmi aduc aminte aerul proaspăt care răzbătea atunci în Facultatea de Filosofie: cursuri reconstruite, alte cursuri, alte modalități de a relaționa cu studenții, alte publicații. Acum aș spune că era vremea în care instituția universității pe care o visam se construia ca un set de valori și de norme pe care eram deschiși să le acceptăm și să le promovăm. O vreme ca aceea nu putea fi una a acțiunilor care se bazau pe puncte de vedere șlefuite îndelung; mai degrabă opțiunile erau formulate brut, cu intransigență. Nu eram atât de mult interesați de codificarea formală a normelor, cât de afirmarea lor clară și, adesea, în modalități exemplare. Așa am perceput, de atunci încoace, rolul pe care îl avea profesorul Flonta: de a arăta, în situații concrete, cum se întrupează acele valori. Și sunt multe exemple pe care, la o adică, le-aș putea da privind atitudinile și pozițiile pe le care le-a luat atunci în diverse chestiuni ce țineau de viața Universității din București. Unele sunt acompaniate de amintiri plăcute, altele tocmai dimpotrivă.

BCU BUCUREȘTI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cred că interesul scăzut pentru codificările formale avea un sens crucial. Pe de o parte, consideram că ţine de structura comportamentului academic faptul că poţi să îl prezinţi ca universalizabil. Pe de altă parte, aceste norme credeam că au o prioritate faţă de toate celelalte, care constrângeau activitatea în cadrul universităţii. Cu alte cuvinte, instituţia care credeam că se construia era cea a eticii universitare: un set de norme şi de valori atât de puternic încrustate în viaţa universitară încât sunt capabile să o regleze cu o putere ce nu are cum să fie pusă la îndoială.

Dacă astăzi mă uit înapoi, cred că aceste atitudini, acest mod de a vedea lucrurile erau corecte; dar incomplete. Căci nu am putut prevedea (evident, cine ar fi putut să aibă o experienţă relevantă?) că pe termen lung funcţionarea instituţiilor devine tot mai dependentă de structurile organizatorice, de modul în care nu doar activităţile obişnuite, ci şi valorile şi normele ajung să fie controlate prin birocratizarea lor. Am să dau doar un exemplu: azi evaluarea activităţii ştiinţifice este redusă într-o mare măsură la îndeplinirea unor cerinţe formale, cuantificabile. Şi chiar dacă „ştim" că performanţa academică a unei persoane este cât se poate de modestă, formal nu mai ajungem să putem spune acest lucru; comunitatea academică nu face aşa ceva prin pârghiile pe care le are la dispoziţie: revistele de specialitate, comisiile de concurs au colţii piliţi. (Patologia este în fapt mult, mult mai gravă: când furtul intelectual este nu este denunţat public – ba chiar, cu o ingenuitate dezarmantă, şi în spaţiul academic–, când mediocritatea, botezată „îndeplinirea standardelor de calitate", este promovată sistematic în mulţimea de organizaţii numite universităţi, dar şi la nivelul

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

sistemului, acest exemplu bănui că este doar unul minor. Însă încă pilduitor!) Astăzi, logica birocratică a funcționării universității prevalează asupra logicii normative. De fiecare dată când întâlnesc astfel de situații îmi aduc aminte de primele înfrângeri ale principiilor etice: de anii '90 și de avertismentele pe care profesorul Flonta le-a dat atunci, adesea cu succes, dar și cu (primele) nereușite.

Dar poate tocmai de aceea e nevoie să ne rezemăm de acei stâlpi care ar putea să păstreze putința revigorării. Acesta este unul dintre darurile pe care le-am primit de la profesorul Flonta: puterea de a crede că munca temeinică contează, că trebuie susținută și că, probabil pe termen lung, aprecierea ei corectă va și prevala.

NOTĂ ASUPRA VOLUMULUI

Textele incluse în această carte au fost scrise de-a lungul a mai bine de treizeci şi cinci de ani. Ele sunt eseuri şi studii dedicate unor filosofi şi gânditori sociali români, pe care i-am cunoscut în varii împrejurări. Unii mi-au fost profesori, alţii colegi. Sau, ca în cazul lui C. Noica, au fost oameni care m-au influenţat mult intelectual şi pe care am avut bucuria să îi şi întâlnesc.

Unele dintre aceste texte au fost publicate mai demult în reviste sau volume:

- Textul intitulat „O imagine descriptivistă a ştiinţei" a apărut în *Revista de filosofie*, XLIX, *5-6*, pp. 675-686, Bucureşti, 2002. Am publicat acest text, într-o variantă ceva mai extinsă, în volumul omagial Mircea Flonta, *Cunoaştere şi analiză*, editat de Adrian-Paul Iliescu la Editura ALL, Bucureşti, în 1998, cu titlul *Prescriptiv şi descriptiv*, pp. 51-73. Textul a fost comentat critic de profesorul Flonta, în acelaşi volum, la paginile 189-210.
- Articolul „Semantica unor sisteme modale elementare", în care analizez unele contribuţii logice ale lui Cornel Popa, a fost publicat în volumul C. Popa (ed.), *Praxiologie şi logică*, Editura Academiei, Bucureşti, 1984, pp. 190-197.
- Studiul „Reprezentări logice modale ale unor subsisteme ale silogisticii asertorice" a fost publicat în engleză în *Revue Roumaine des Sciences*

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Sociales. Philosophie et Logique, 30 (1986), 1-2, pp. 128-134. Deşi este tehnic, am considerat că e bine să îl prezint aici, tradus în româneşte, în amintirea minunatului om care a fost Sorel Vieru.

- „Condiţia filosofică a logicului" a apărut în *Analele Universităţii Bucureşti. Filosofie*, XLIII (1994), pp. 53-68. Am elaborat acest studiu în vara anului 1984. El fusese gândit ca postfaţă la un volum de *Scrieri logico-filosofice* ale lui Radu Stoichiţă pe care îl pregătisem pentru tipar împreună cu Cristian Petru (care, de altfel, coordonase activitatea de editare). Împrejurările potrivnice ducerii la bun sfârşit a strădaniei noastre m-au determinat, zece ani mai târziu, să consider că ar fi binevenită publicarea chiar şi numai a acestor rânduri.
- „Reducere şi extensionalitate" a fost publicat în *Revista de filosofie*, 6, noiembrie- decembrie 1989. Eseul analizează critic un text semnat de Mircea Dumitru în acelaşi număr al revistei; noi doi conveniserăm în primăvara lui 1989 să le prezentăm împreună la o Conferinţă ştiinţifică organizată atunci de Institutul de Filosofie.
- Eseul „Despre rolul experimentelor în ştiinţele sociale. Cazul ştiinţei politice" a fost publicat, într-o formă ceva mai puţin extinsă, în volumul editat de Mircea Flonta, Emanuel-Mihail Socaciu şi Constantin Vică: *Filosofia ştiinţelor umane. In memoriam Mihail Radu Solcan*, apărut în 2015 la Editura Universităţii din Bucureşti, pp. 37 -60. El include porţiuni mari din articolul meu „Experiments in Political Science. The case of the Voting Rules", în Weber, M. et al. (eds), *Probabilities, Laws, and Structures*, Springer, Dordrecht, 2012.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

- Eseul „Instituţii şi dependenţe" preia, mult prescurtat şi cu câteva adăugiri, fragmente din capitolul IV al cărţii *Fuga de competiţie*, Polirom, Iaşi, 2016. Acea carte fusese gândită ca o colaborare a mea cu Lazăr Vlăsceanu. Dar fiecare dintre noi şi-a urmat propriul drum, iar cartea mea a ajuns într-o măsură ridicată o replică la cea scrisă de Lazăr Vlăsceanu.
- „Despre oraşul filosofie" a fost pregătit pentru un volum omagial dedicat lui Valentin Mureşan. Din păcate, volumul nu a apărut înainte ca Valentin Mureşan să ne părăsească.
- „Două teme de etică", în care discut câteva argumente, mai puţin analizate, formulate de Constantin Noica, a apărut într-o formă mai redusă în cartea mea *Ispita idealului*, Tritonic, Bucureşti, 2019 (cap. II3, pp. 91-112).

Am inclus aici încă două texte: am scris eseul „O etică în practică", dedicat filosofiei morale a Mihaelei Miroiu, la sfârşitul anului 2019, în perioada în care Mihaela pregătea ediţii noi pentru cărţile ei mai vechi de filosofie morală. În iarna acestui an, la comemorarea unui sfert de secol de când Ludwig Grünberg ne-a părăsit, am scris şi „Misterul judecăţii de valoare".

Am adăugat un Prolog şi o Încheiere. Primul text a fost publicat cu titlul „Curs şi seminar: materialism dialectic", în Flonta, M., Ionescu, L. (eds.), *Un profesor de filosofie – Alexandru Valentin*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2016, pp. 125-131; cel de-al doilea în Dumitru, M., Iliescu, A.-P., Mureşan, V., Văduva, C. (eds.), *60 de ani în universitate. O carte dedicată profesorului Mircea*

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Flonta, vol. 2., Editura Universității din București, București, 2015, pp. 401-412.

Textele sunt ordonate în volum după anul de naștere al filosofilor cărora ele le sunt dedicate. Cartea care s-a născut e modul meu de a sărbători gândirea acestor persoane – profesori sau colegi.

18 martie 2020
Acasă, în Voluntari

În colecția *TEXTE DE FRONTIERĂ* au apărut (selectiv):

Apocalipsa de carton, Nichita Danilov
Așa ne-am petrecut Revoluția, Sorin Bocancea & Mircea Mureșan
Ascunderi și înfățișări. Explorări metafizice decriptive, Marius Cucu
Avatarurile unei existențe. Jurnal de idei, Viorel Rotilă
Ceea ce cred, Hans Küng
Cel de-al treilea sens, Ion Dur
Cioran. Vitalitatea renunțării, Emil Stan
Cruciatul walah, Eugen Hrușcă
Cultura faliei și modernitatea românească, Angelo Mitchievici
Cuvintele puterii. Literatură, intelectuali și ideologie în România comunistă, Mioara Anton, Bogdan Crețu & Daniel Șandru (coord.)
De la presa studențească în comunism la presa postcomunistă, Sorin Bocancea (coord.)
Dincolo de aparențe, Dumitru Mugurel Vintilă
Epoca spiritului, Adrian Niță
Eseuri despre universități și alte teme, Robert D. Reisz
Feminin-Masculin. Povestiri de carieră-viață, Alina Hurubean (coord.)
Filosofia ca terapie. Ce să faci când nu știi ce să faci, Emil Stan
Imaginar cultural și social. Interferențe, Horia Lazăr
Luminătorii timpului, Liviu Pendefunda
Mit, magie și manipulare politică, Nicu Gavriluță
Modernitate și tradiție în Est, Tănase Sârbu
Noi și postcomunismul, Sorin Bocancea
Nihilismul, Franco Volpi
Ok. Pentru America!, Gheorghe Stan
Omul cu trei aștri, Yvan Le Page
Poetică fenomenologică. Lectura imaginii, Dorin Ștefănescu
Simptome, Virgil Nemoianu
Societatea românească în tranziție, Ion I. Ionescu
Spiralogia. O teorie neurologică a relației cunoaștere-conștiință, Jacques Jean Askenasy
Statutul femeii în România comunistă. Politici publice și viață privată, Alina Hurubean (coord.)
Sylvia Plath. Arta de a muri, Elena Ciobanu, Bogdan C. S. Pîrvu
Trei râuri și-un ocean de poezie, Valeriu Stancu
Vămile albastre, Emil Belu
Viața elementelor. Trei exerciții de căutare a fericirii, Ion Militaru
Zece eseuri, Mihai Pricop

LIBRĂRII în care puteți găsi cărțile editurii *Institutul European* (selectiv)

ALBA-IULIA

Librăria *Humanitas*, str.1 Decembrie 1918, bloc M10, tel. 0258826007

ARAD

Librăria *Corina*, str. Mihai Eminescu nr. 2, tel. 0257284749
Libraria *Artium*, str.Aurel Vlaicu nr.10-12, Artium Center Arad, tel. 0732003066

BRAȘOV

Librăria *ST O Iosif*, str. Mureșenilor nr.14, tel. 0268477799
Librăria *Ralu*, str. Republicii nr. 54, tel. 0268411508
Librăria *Cărturești*, Piața Sfatului nr. 20 (Mureșenilor spre Schei), tel. 0368409015

BUCUREȘTI

Librăria *Mihai Eminescu*, Bd. Regina Elisabeta nr. 5, tel. 0213158761
Librăria *Verona*, str. Pictor Artur Verona nr. 13 -15, tel. 0732003002
Librăria *Kretzulescu*, Calea Victoriei, nr. 45, tel. 0213135035
Librăria *Qunet*, str. Edgar Qunet, nr 9, tel. 0213110646
Librăria *MTR* (Muzeul Țăranului Român), Șoseaua Kiseleff nr. 3, sector 1, tel. 0314251480
0732 003 015
Libraria *Afi Palace* (Cotroceni Mall), Bd.Vasile Milea nr. 4, sector 6, tel. 0734554426
Librăria *Băneasa* (Shopping Mall), Băneasa Shopping City etaj 1, Șoseaua București-Ploiești,
42D, tel. 0734554 445
Librăria *Cărturești* (Promenada Floreasca), Calea Floreasca nr. 246 B, sector 1,
tel. 0734 554 444
Librăria *Humanitas* (Auchan) ,str. 1 Decembrie 1918 nr. 33 A, tel. 0213452202
Librăria *Humanitas Cișmigiu*, Bd. Regina Elisabeta nr. 38 , tel. 0213114001
Librăria *Humanitas GDS*, Str. Calea Victoriei 120, vizavi de Magazinul L'Oreal,
tel. 0212128821
Librăria *Bastilia*, str. Independenței nr. 315-317-319,OB LD, nr. 18, sector 6, tel. 0213154314

CLUJ

Librăria *Logos*, Republicii nr. 11A, tel. 0264590297
Librăria *Cărturești* (Iulius Mall), str. Al.Vaida Voievod nr. 53 -55, Iulius Mall, Parter,
tel. 0732 003 008
Librăria *Book Corner*, str. Eroilor, nr. 15, tel. 0264 450130
Librăria *Humanitas „Nicolae Steinhardt"*, Str. Universității nr 4, tel. 0264439475

CONSTANȚA

Librăria *Cărturești* (City Park Mall), B-dul Al. Lăpușneanu nr. 116C, City Park Mall, Parter, tel.
0341462879

GALAȚI

Librăria *Humanitas*, Str. Domnească nr 45, tel. 0236468822

IAȘI

Librăria *Casa Cărții*, Bd. Ștefan cel Mare nr. 56, tel. 0232270610

Librăria *Junimea*, Piaţa Unirii nr. 4, tel. 0232412712
Librăria *Esculap*, B-dul. Independenţei nr. 22, tel. 0232270479
Librăria *Avant Garde*, str. Lăpuşneanu nr. 16, tel. 0332408447
Librăria *Cărtureşti* (Palas Mall), str. Ştefan cel Mare şi Sfânt nr.1 A, tel. 0734554439
Librăria *Cărtureşti* (Iulius Mall), str. Tudor Vladimirescu nr. 2, Iulius Mall, etaj 2, tel. 0732 003 005
Librăria *Humanitas Piaţa Unirii*, Piaţa Unirii nr. 6, tel. 0232 215 568
Librăria *Humanitas* (Centrul Comercial Felicia), Str. Bucium nr. 36, tel. 0232 239698

ORADEA

Librăria *Humanitas „Mircea Eliade"*, Bd. Republicii, nr. 5, tel. 0259472955

PIATRA NEAMŢ

Librăria *Humanitas*, Piaţa Ştefan cel Mare nr. 15, tel. 0233 212 015

PLOIEŞTI

Librăria *Humanitas*, Piaţa Victoriei nr. 3, tel. 0244 519 475
Librăria *Cărtureşti*, Afi Palace Ploieşti, Parter, str. Calomfirescu nr. 2, tel. 0734554 446

SIBIU

Librăria *Humanitas „Constantin Noica"*, str. Nicolae Bălcescu, nr. 16, tel. 0269211434
Librăria *Habitus*, Piaţa Mică nr. 4, tel. 0269 250 383

SUCEAVA

Librăria *Cărtureşti*, Calea Unirii, nr. 22, Iulius Mall, tel. 0330803086

TIMIŞOARA

Librăria *Humanitas „Emil Cioran"*, str. Mercy nr. 1, tel/fax. 0256433180
Librăria *Cărtureşti Mercy*, str. Mercy nr. 7, tel. 0356 458210
Librăria *Esotera*, str. Lucian Blaga nr. 10, tel. 02564311340
Librăria *Cărtureşti*, str. Demetriade nr.1, extindere Iulius Mall, et. 1, tel. 0356459855; 0732003007

Librării ON-LINE

www.euroinst.ro
www.librarie.net
www.librariaeminescu.ro
www.libris.ro
www.emag.ro
www.cartedesucces.ro
www.edicart.ro
www.elefant.ro
www.carturesti.ro
www.extracarti.ro
wwww.humanitas.ro

Bun de tipar: 2020 • Apărut: 2020 • Format 12,5 × 19,5 cm

INSTITUTUL
EUROPEAN

Iași, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13 • cod 707469
Tel. Difuzare: 0788.359716 • Fax: 0232/230197
euroedit@hotmail.com • www.euroinst.ro

Cele unsprezece texte incluse în această carte au fost scrise de-a lungul a mai bine de treizeci și cinci de ani. Ele reprezintă studii critice asupra gândirii filosofice și sociale ale următorilor autori: Constantin Noica, Radu Stoichiță, Mircea Flonta, Cornel Popa, Ludwig Grünberg, Sorin Vieru, Lazăr Vlăsceanu, Valentin Mureșan, Mihail-Radu Solcan, Mihaela Miroiu, Mircea Dumitru.

• Două teme de etică • Despre condiția filosofică a logicului • O imagine descriptivistă a științei • Semantica unor sisteme modale elementare • Reprezentări logice modale ale unor subsisteme ale silogisticii asertorice • Misterul judecății de valoare • Instituții și dependențe • Despre orașul filosofic • Despre rolul experimentelor în științele sociale. Cazul științei politice • O etică în practică • Reducere și extensionalitate

ISBN 978-606-24-0293-8
www.euroinst.ro
INSTITUTUL EUROPEAN